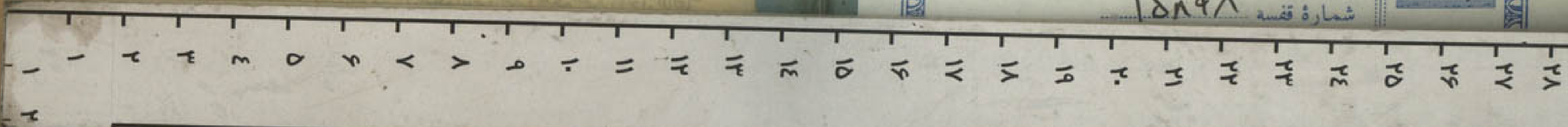
۱











۱

۱۵۸۹۸

۲۰۷۰۶۴



اللهم وفقني



هذا كتاب وسائل الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه وافضل بريته محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين      اعلم ان من اقوى الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى او مجازا فيه تنصيص الواضع وهو ينقل متواترا او احادا وكلاهما حجة خلافا للبعض فمنع من الامرين اما الاول فلعدم امكان تحققه في هذه الازمنة لان الالفاظ المتداولة بيننا قد وقع الخلاف فيها مع شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وبيان ذلك انهم اختلفوا في لفظة الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن اخرين انها عربية وعن قوم انها مشتقة وعن آخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في الفاظ الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى حكي عن بعض المحققين في علم الاشتقاق ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك وهو غريب وكذا اختلفوا في صيغتي الامر والنهي وصيغة العموم وبالجملة الالفاظ

الظاهرة

الظاهرة التي اختلفوا فيها كثيرة لا يقال فكيف دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كاطلاق لفظ الله على الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات او المعبودية او القادرية لانا نقول ان كان الذي وجب الثلثة اصل الصحة قطعا ولان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد اجماع جماعة يبلغون حد التواتر من الواضع ولان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل وابن العلا والاصمعي وابي عمرو والشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر مع انهم فسقوا من التتبع في اشعار العرب وكلماتهم فلعلهم اخطؤوا في الفهم لا يقال اخبرنا من شاهدناهم مع بلوغهم حد التواتر في طبقتنا فيحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لانه لو كان فيما قبل طبقتنا لم النقل وهو باطل لان العادة تقتضي بامتناعه فانه يتوافر الدواعي عليه فعدم ظهوره يدل على عدمه لانا نقول نمنع من افادة ذلك العلم ثم يفيد الظن وهو خارج محل البحث لان سعدان لا محقق في اللغات انه متواتر لانا نقول على تقدير تسليم العبد غاية الامر العلم بتواترها وهو لا يجدي لانه غير معلوم المعنى فلا لفظ الا محور في الخطوء واما الثاني فلان غاية ما يستفاد من خبر الواحد الظن ولا يفيد العلم بنفسه لا سيما اذا كان من غير العدل على ما هو المحقق ولا دليل على جواز التعويل على الظن في الموضوعات اللغوية فتبقى الادلة على حرمة العمل به سليمة عن المعارض على ان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح في الناقل وهو ممنوع هنا فان اجل ما صنف في اللغة كتب سيبويه و كتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه ظاهر وقدح البصريين في الكوفيين

[illegible]

ظاهر كعكسه واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في الكتاب العين فقد ورد ابن جني في الخصائص في قدح اكابر الادباء و
بعضهم في بعض بابا ودليل اخرى ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وبابا
اخر في الغريب يعلم ان الاصمعي اباحمد الباهلي وروى عن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها وكذا قال انا
زيد ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ونقب الاصمعي الخداعة وزيادة الفاظ في اللغة لم تكن وعن ابي جني
ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنهم بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهى
رجعة الى اوطانها راجعوا الشعر وقد هلك العرب ولا كتاب بها ما يرجع اليه ففي الذي روي ابي عمرو انه
ما انتهى الينا مما قال العرب الا اقله والظاهر الغالب على اهل اللغة فما والمذهب انتفاء العدالة ومع
ذلك فلا يؤمن عليهم من تهمة الكذب والوضع اذ تعلق بذلك الاغراض الفاسدة فان تحاسد
الادباء وتنافسهم في القرب السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة و
قد قيل ان العرب ارشوا فوافقهم للكسائي او انهم علموا بمكانه من الرشيد فوافقوه والجواب عن الاول
بانه تشكيك في مصادمة الضرورة لانا نقطع ان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه ووقوع
الخلاف لا يقدح في تحقق التواتر فان المخالف قد يشكك شبهة ولذا اشترط المرتضى في التواتر عدم سبق شبهة
واستحسنه كثير من المحققين واستقرار ما ذكر وكون النقل معنعنا غير شرط بل قد يحصل العلم بالتسامع و
التظافر كما في العلم بالوقايع الكثيرة والبلدان العظيمة ويمتنع حصر اللغة في جماعة قليلة لا يتحقق بها
التواتر عادة وعن الثاني ان المنع من عدم الدليل على الجواز التقليل على الظن في الموضوعات اللغوية
كيف هو كثير منها ما يدل على حجية كل ظن مطلقا وسيأتي تحقيقه ومنها الاجماع واطباق العلماء في جميع

الاعصار

الاعصار على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار من المفسرين والاصوليين والفقهاء و
الادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في بيان وضع اللغات وتعيين معانيها يستندون
الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فيها قد جرت بذلك عادتهم واستمرت
طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استشهد احدهم بالنقل لغوي يوافق مقالته ا
التزم به الخصم او عارضه بنقل اخر يقابله ولم يقل هذا مجهول واحد وهو ليس بحجة ولولا ان الحجية من الامور
المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما سكتوا عن التكلم فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر
والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يحتج احد بما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعا
رض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي
لعامل عن تطويل بالبيان واغنت جليته الشان عن اقامة الحجة والبرهان وحسبك في ذلك اعتنا
الاكابر والاعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات
المعروفة وما نعوا ذلك الاكثرين الكتب المؤلفة في هذا الفن موجبا لمن بعدهم من العلماء ومنها ان
يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاسنى من المقصد لهذا الجمع و
التاليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيه من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما حكا
كما حكاه عنهم بعض الاجلة قال ولذا اهتم كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب والجاحظ وابي
بن قتيبة والجوهري وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده
ولم يتعرض لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا المقدار وانتفاء الغاية المهمة في غيره ومن

المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على القول بحجية خبر الواحد وهو جواز التعويل عليه في اللغة بحجية القول
بحجية والالزام ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء
في ما يتعلق وتدوينه ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان
الصادق والكاظم والرضا عم وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا
من غيرهم من التابعين انكار ذلك بل وجد عنهم عم ما يقتضي الحث على تعلمه والمعرفة بوجود الالفاظ
كما يظهر من التتبع في الاخبار ومنها ما ذكره بعض فضلاء البعض من ان نفس الاحكام اهل با
النسبة الى اللغات فانها من مقدماتها ووجوب معرفتها من فروع وجوب معرفة الاحكام اذ لا
مصلحة في وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه
في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول
على الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ره ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فالظن
يجوز في فرعه بالطريق الاولى لاسيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة
لتطرق الخلل فيها ازيد مما يتطرق في اللغة وعدم تمامية الدليل على بطلان مزية الفرع على الاصل
بحسب المعنى عقلا ونقلا وان ذهب اليه كثير من المحققين في عدم اعتبار التقليد في الكلام
لرواية الخبر فانه يليق بان الخبر يكفي فيه الواحد وليس يلزم ان يكون مرتبة كذلك في الاثنين
ذلك وسقوط اعتبار الظن في الاحكام ليس الا اعتبار الظنية المقدمات ولا بعد في ان
يعتبر في بعض المقدمات العلم وفي بعض الظن على انه كيف يمكن دعوى بطلان مزية

الفرع

الفرع على الاصل وقد يتحقق كالقطع ببعض المقدمات والظن في غيرها والاولوية ممنوعة كيف واعتبار
العلم في بعض المقدمات يقتضي زيادة الاهتمام في غيرها والزم بعض المحققين المانع من العمل بخبر الواحد
في اثبات الوضع بالاكتفاء في بيان المراد من الالفاظ في اثبات الوضع اذا كان من الشرع فقال الا
نسلم حصول القطع في كل مسئلة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ للغة
يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل الخبر الواحد على ان المعصوم عم ان المراد من
من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجوز تفرقة بين
ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا او ان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن
في الاول جاز في الثاني بلا ريبة والحق لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول
دون الثاني انتهى واما دعوى عدم افادة الخبر اللغوي الظن فهو شيء لا يصغى اليه فاذا ثبت
حجية فهل هو على حد خبر الواحد الذي يبحث عنه الاصوليون او لا فيه اشكال والاقرب
والذي يقتضيه النظر الاخير فان الادلة الدالة على حجية غاية هذا او تلك الشروط
ان كانت لتحصيل الظن فمعتبر هنا والا فلا وكيف يمكن اعتبارها والحال ان الغالب في اللغة
فساد المذهب وعدم العدالة اعلم انه اذا اختلف الناقلون لوضع اللفظ
فقال بعضهم انه وضع لمعنى وقال اخر لذلك ولآخر فاما ان يمكن الجمع بين النقلين
بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل او لا فان كان الاول فهل الواجب

الجمع بما ذكر اولا فيه اشكال مما ذكره الاصوليين من اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم
عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين كما كان يقول احدهم الامر
حقيقة في الوجوب والاخر حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الترجيح بالمرجحات
الموجبة لقوة الظن ككثرة التامل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته للفنون
الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقربه من العرب العرباء وغيرها
ونحو ذلك وان كان بينهما تباين جزئي اما بالعموم والخصوص من المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا
من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع اخر منهم صرحوا بانه للجمع على وجه الترتيب وكما في لفظ الصعيد
فان جمعا منهم ذكروا انه المطلق وجه الارض واخرين انه لخصوص التراب او بالعموم والخصوص من وجه
كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه الصوت المطرب واخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها
التوقف بعد فقد المرجحات وثانيها اختيار العام في العموم والخصوص المطلق واختيار امر جامع
بين النقيضين في العموم والخصوص من وجه فيقال الصعيد مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه
ترجيع مطرب لان مثبت الخاص في الاول واحد المعاني في الثاني نافيا لما عداه لا الاخر
وشهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد
اختار هذا السيد الاستاد دام فضله وقبله العلامة ره وثالثها حمل العام على الخاص في الاول
والجمع بين المعنيين في الثاني فيقال الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض
الاخبار بناء على انهما من باب واحد لان الاخبار كما تضمن حكاية قول من المعصوم كذلك [illegible]
من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح

جادها

جار هنا فانه يعتبر هنا جميع ما ذكر ومنه حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص ويضعف الاول
اتفاق القوم على خلافه على الظاهر من سيرتهم مع امكان الفرق بان حمل المطلق على المقيد مثلا في
الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين عن المعصوم وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد
من الجمع وهو اول وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان فرض صدور النقلين عن العرب مع جواز الخطأ
على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطأ فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل
والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل الظن ونمنع من ان المقام منه بل ظاهر الحال خطأ
احد الناقلين واما ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو طرح لهما كما صرح به
بعض المحققين ويضعف الوجه الثاني المنع من كون التعارض المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من
الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الاخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع له بحيث
لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا فلم يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي
انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا فلم يلزم منه نفي كونه للجمع فكل
مثبت بلوازمه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات اذ
ربما يرد نحو نفي وجود زيد في الدار في وقت معين في مقابلة من يدعي وجوده فيها في ذلك الوقت وذلك
واضح اعلم انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين
خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم دلالة على الحد
والخاصية الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا الاسم لكذا يعنون الحقيقة واذا قالوا اقعدوا وكذلك
وقد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما

ما يذكره في العنوان مقدما على غيره وهو معنى الحقيقة لبعد تقديم المجاز في الذكر وكذا كون الجمع
مجازات وهو قريب انتهى ولا يخفى عن قوة للبعدين المذكورين مع بعد عدم ظهور الحقيقة
عنده وكون المقدم مجازا شايعا وغير ذلك      اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم ع دال على كون
اللفظ موضوعا للمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرايط التي ذكروها في باب حجية اخبار
الاحاد من العدالة والايمان ام لا اذ لا فرق بينه وبين الاخبار عن اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك
ونتمكن من الاصوليين الاستدلال باخبار الاحاد المروية عنهم ع في اثبات دلالة الالفاظ
واذا تعارض نحو هذا الخبر مع نحو خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه مسند الى المعصوم دون
الثاني فانه غالبا يحصل من الاستقراء وكان الاول او لم يبق هنا شيء وهو انه صح نقله الى المعصوم
حدوث الخفية اذا ورد عن المعصوم ع مسالة يحتمل ان احدهما يتعلق باللغة والاخر يتعلق بالشرع
كما في قوله ع الطواف بالبيت صلاة والاثنان وما فوقهما جماعة لاحتمال كون الطواف والاثنان
بمنزلة الصلاة والجماعة في الشرايط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي فهو اللازم في
مثل هذا الحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي كما عليه العلامة والبيضاوي والحاجبي والعضدي وحكاه العلامة
عن الاكثر او على ان المراد بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر اللفظ ولكن لم اجد قائلا به او الحكم
بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الاظهر ما عليه الاكثر لان عرفه ع بيان
الاحكام الشرعية ولذلك بعث لم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع قد
يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل
على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى وايضا قد يستلزم التاكيد وهو ما اذا كان الخبر

متضمنا

متضمنا لما هو معلوم من اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى وايضا قد
يستلزم المخالفة للعرف المشتهر عنه في وضع ذلك اللفظ ويبعد ان يثبت اللفظ في خصوص
زمان الشارع دون المشتهر عنه واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا
ترجيح في البين ان لم يتم دليل على ان المعصوم ع لا يبين وضع اللفظ فضعيف مما قدمناه
اعلم انه اذا فقد النقل من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع الى امارات وهي كثيرة
منها التبادر ولم اجد مخالفا من الاصوليين يمنع كونه امارة له بل الظاهر اتفاقهم على كونه امارة
عليه شيء كثير من المطالب الاصولية المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا هو ان يسبق
المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ المجاورين به عند سماعه مجردا عن القراين تحقيقا
او تقديرا والحجة على كونه امارة ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية لا بد ان يكون لسبب
والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او القرينة والا
عنادا بالمناسبة الذاتية لبطلانه وان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محل الفرض لان
الوضع كما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول فهم منه الثاني ففهم المعنى مجردا
عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم واعترض
عليه بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان ا
لدلالة الوضعية على ما صرحوا انما هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور الثاني ان المجاز المشهور يتبادر منه

اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان المولى النصفي والا النوى يتبادر ان وليسا بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم
الزوالية اللقب يتبادر وليست بحقائق الخامس الافراد الغالبة في الاطلاقات يتبادر وليست بحقائق
والجواب عن الاول انه انما يلزم لو كان المراد تبادر الجاهل بالوضع ليستدل في استكشافه الوضع
بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان الظاهر من كلمات القوم ان المراد تبادر العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل
به يرجع العالم به ويلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقى اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن
معناه فما فهمه منه فهو المعنى الحقيقي وعلى الثاني انا نقول بمنع الدعوى ايضا لو كان المراد تبادر الجاهل لانا
لا نسلم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه
من اللفظ المجرد لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم لاشتهاره لا يوجب العلم باشتهاره فضلا
عن العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وتحقيقه ان وضع اللفظ اما يكون بتعيينه
بازاء المعنى او التحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول
ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع
اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة
هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع
اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان
الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين سابقا عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى
الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا
بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة تتوقف

اليه لا باعتبار

اليه لا باعتبار وعن الثاني بالمنع من تبادره اما على قول ابي حنيفة فلمنع ترجيح الحقيقة المرجوحة
فواضح وكذا على القول المشهور من التوقف على احتمال واما على قول ابي يوسف فلمنع فلان الشهرة قرينة
وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى
يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في
الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة
التي يؤول بها حكمها الا انها قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم
والدلالة فاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا
ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول
المانع عنها فان قلت ما ذكرته انما يعلمه من عرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما الجاهل الذي يرجع
العالم بالوضع في معرفته فلا يظهر له شيء مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة لها
فهو ذلك لا يستلزم الحقيقة ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله فيه عندهم
بحيث صار من المجازات الراجحة اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة
فان قيل الاصل عدم الالتفات الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقال له الاصل عدم الوضع له فيكون
باعتبار الشهرة نعم ان الحمل المستعمل فيه في المحمول عليه فيكون حقيقة لكن لا لنفس الحمل بل لما ستعرف انه الاصل
وبالجملة نسلم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا وجه لمعرفة ان مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة
وهو لا يفيد ذلك فان قيل ليسأل منه من وجه الحمل فيقول له السؤال عن الوضع او لا تقل انا
لا نسلم ان التبادر يتم بالاخص جهة الحمل بل قد يحصل العلم به من قرائن الاحوال بسؤال ولكن نقول

وذلك لان التتبع في
لان الظم ان الحمل عليه ليس الا التبادره من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة
الحمل عليه مجردا عن القراين المنفكة لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع
اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى
باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة
في الغالب انما هو من جهة التبادر فيرد الاشكال في اثبات الحقايق به في الغالب قلت نمنع الحصر المذكور بل ثبوت
الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر نعم التبادر متحقق معها فاذا تحقق ما قلنا ويعضده اتفاق العلماء
على وجوب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا باعتبار غلبة وقوع الحقيقة وغلبتها
لتلازم غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان الجزء لا يمكن ان يتبادر من
دون تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل لا يقال ان هناك دلالة مركبة
من دلالتين احديهما على الجزء واخريهما على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل يقال ان هناك
دلالة بسيطة متعلقة بامر ذي اجزاء يفهم بعين فهم الكل فالدلالة على الكل مغايرة لا بالذات
بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو كل مطابقة والى الجزء تضمن والتضمن
نعم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل يشكل الامر ان فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال
واما اذا فسرناه بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي ففي التحقيق
انه ليس بمتبادر اصالة لانه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي فلا يتبادر اولا لانه لا يفهم من
نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي تحقيق للطلب لان فهم اللازم عن
الملزوم وهو ... فهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر اللازم بالبال حيث ما يخطر ذلك
المعنى وهو الملزوم بالبال ولا كذلك المعنى المطابقي فانه انما يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه
موضوعا

موضوعا له ولذا يعد من مدارج الا اذا نقل ولذا جعل بعض دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها
المشهور من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب لفهم المعنى وملاحظته سبب
لخطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا
تتبادر وما يوجد في كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية نحو التبادر وعن الخامس
بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع من حمل اللفظ على المجاز الشايع فيجاب بما اجبنا عن النقض بالمجاز
المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظاهر لان الفرد الشايع انما يفهم بعد فهم الموضوع له وهو المفهوم الكلي فيجاب بما اجبنا عن النقض بالدلالة الالتزامية ... الامارة المجاز
او لا فيه خلاف وقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو باطل
واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ الموضوع ع
لمعنى قبل اشتهار استعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر
فيهما بالنسبة الى العالم بالوضع نعم يتوقف في تعيين المراد في الاول الى قرينة والاحتياج اليها
في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها هذا على تقدير تفسير التبادر بالخطور او بالخطور بحيث يصح
ان يراد واما لو فسر بخطوره بحيث يكون مرادا لا غير فيشكل بالمشترك على القول باجماله واما على القول بظهوره في
جميع معانيه فلا اشكال ولو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنقول عدم التبادر باعتبار التجوز الكثير فيلحق
موضع الشك بالغالب      اعلم انه حكي التفتازاني عن اكثر النحويين والشيخ الشافعي اكثر
المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا واليه ذهب جمع من الائمة وابن هشام وحكي
عليه الشذ كما هو ظاهر للاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيحمل عليه عند التردد ويدل
عليه ايضا ان استعمالها في الخروج حقيقة في الجملة والقول بالدخول مطلقا شاذ لا يعرف

قائل كما صرح به التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كذلك مطلقا والا لزم الاشتراك او المجاز او لعله فتامل

وربما استدل عليه باستلزام كونها للغاية للمنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل لان الغاية كما تطلق

على الطرف الخارج عن الشيء كذلك تطلق للجزء الذي ينقطع الكل عنده وحكم العلامة كما عن الرازي بالدخول

اذا لم يكن مفصل محسوس بين الغاية وذيها وبعدمه للمبرد الحكم به اذا كانت من جنس ذيها وعدم بعض الحكم

به اذا لم يقارنه من كان يقال من البصرة    المشهور بين الاصوليين ان مذهب الراوي لا يخصص العموم

مطلقا لوجود المقتضي للعموم وهو ما وضع له وعدول الراوي يجوز ان يكون عن امارة او نظر فاسد يقال

لو لم يعلم بالمخصص حرمت به الحكم لبين وجه العدول دفعا للتهمة لانا نقول لا نسلم وجوب اظهار الوجه الا عند المطالبة

فلعلها لم يحصل لظن حصولها لكن لم يفعل لان [illegible] نقلها لنا ليس بواجب على السامع فاندفع ما ذكر

قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص    الباء اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه فهي ظاهرة في التبعيض عند

كثير من العلماء كالسيد والشيخ وابن زهرة والعلامة وابنه والشهيدين والمحقق الثاني والفاضل المقداد ونخر

وفخر الدين والبيضاوي ونقل عن القاضي عبد الجبار والجليين البصري ومحقق الاصول وجمع من ائمة العربية

لانها مستعملة فيه [illegible] لان زيادتها مخالفة الاصل وليست الا التبعيض لحصول الالصاق والتعدية بدونها

وعدم صلاحية معنا اخر غير التبعيض واما ارجاع الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله قوم

ثم فاسد [illegible] بلا [illegible] بعده وكونه مخالفا للاصل ثم لو سلمنا من مجيء الباء للتبعيض

في لغة العرب كما انكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وابن جني وجماعة من الاصوليين

انكر ذلك لكن قد حكي التنصيص على مجيئها له عن كثير من اللغويين كابن قتيبة والجد على الفارسي

والاصمعي وابن كيسان وابن مالك والفيروزابادي والكوفيين واكثر النحاة والمفسرين بل وعن

ابن جني ايضا واستند العلامة وابنه والشهيد فيما ذهبوا اليه من ظهورها فيه الى النقل

من اهل

من اهل اللغة ونظهر من الشهيد الثاني في الروض ان الناس على مجيئها له بريد حقيقة والمثبت مقدم

على النافي لا سيما اذا كثر الشواهد عليه فانهم استشهدوا على افادتها له بقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

المقرّبون وقوله شربن من ماء البحر ثم ترفعت لاغير ذلك قال في الذكرى بعد نقل انكار سيبويه

وابن جني انها انفيا عن اصحابها البصريين قال وقد صرح بذلك ابن جني وللصحيح الذي رواه

المشايخ الثلثة عن زرارة عن الباقر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض

الرأس والرجلين فقال لان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال

برؤسكم ان المسح ببعض الرؤس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث جمع من الاصحاب في كون الباء

في الاية الشريفة له وقد حكى الشيخ وغيره عن اصحابنا على انها فيها له    منع جمع من المحققين من

دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء على الحرمة والوجوب لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم

الحمل على المجاز لا يكون بالحمل عليها كذا يكون بالحمل على الطلب في لا يرجح والحق ان الظاهر منها

في المقامات الطلبية الحرمة والوجوب لانه اقرب المجازات كما لا يخفى بل صرح المحققون اهل البيان

فيما حكي عنهم بان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام في الطلب اشد واكد من دلالة الامر

والنهي الصريحين عليها الا ترى الى قولهم ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ويحملوا المخاطب

لوجه اكيد على الاتيان بالمطلوب منه كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا بلفظ الخبر مقام

ائتني بلفظ الامر محيلا باللطف حمله على لزوم الاتيان لانه لو لم ياتك غدا صرت كاذبا بحسب الظاهر

لان كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكرها

نكتة اخرى وبالجملة الشامل في دلالتها على الوجوب والحرمة مما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات

والحرمات الشرعية مستفادة من نحو هذا ولهذا اعترف المحقق البهائي ره بذلك مع تأمّل فيه في موضع من الحبل
المتين    اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة فلا يعم غيرها مطلقا ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر
كما في النهاية خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكما بالشمول اذا تحقق حكم في خصوصها الخطاب
في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت
الحكم في غير محل الخطاب لا يصلح لذلك احتج المخالف ان ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يقتضي الدليل
ولا دليل سوى هذا الخطاب والا لنقل والجواب ان الحمل على المجاز يقتضي الدليل وليس الا النقل فان
قلتم لعله اكتفي عنه بالاجماع قلنا نجيب بمثله عن حجتكم فالاصل لا معارض له وثمرة النزاع ظاهرة
فاذا عرفت هذا فاعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجال فلا يتناول الاناث
كذلك اتفاقا كما في غنية اللبيب شرح المختصر للعضدي وصاحب الكشف الرموز واذا كان شاملا
لهما وضعا ولا تظهر علامة تذكير وتانيث نحو من والناس فانه يعم واذا كان مما يفرق في اطلاقه
بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق ما فيه علامة التانيث نحو اكرم
المسلمات فلا يعم الذكور اجماعا كما في منية اللبيب والنهاية والمبادي وشرحه لفخر الاسلام و
غاية البادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فاختلفوا في شموله للاناث
من غير قرينة فمذهب العلامة في النهاية والتهذيب والمبادي والسيد عميد الدين في منية
اللبيب والشهيد الثاني في التمهيد وفخر الاسلام في شرح المبادي وصاحب غاية البادي والحاجبي وا
العضدي والطوسي والاسنوي والامدي في الاحكام كما عن الشافعي والشافعية والاشاعرة
والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة على عدم الشمول وانه يختص بالذكور في غاية البادي
وشرح المختصر للعضدي وغيرهما انه مذهب الاكثرين وذهب الشيخ كما عن الحنابلة وابن داود الى الشمول

وعدم

وعدم الاختصاص فالشيخ وبعض من اهل اللغة ويظهر من المحقق في المعارج التوقف في المسألة والحق
الاول انه قد ثبت بالاجماع كما حكاه العضدي وصاحب الكشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر وثبت باتفاق
اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير الواحد وتضعيفه وهو للمذكر فقط اتفاقا كما
حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المكرر منه كذلك والا لزم الخلف وايضا
الثالث ان هذه الصيغ اما ان يكون موضوعة للفظ او الامر مشترك بينهما او المجموع منهما تارة وللذكور خاصة
اخرى او لا يكون موضوعة للذكور خاصة كما ادعى العضدي الاتفاق عليه او للاناث او للمجموع منهما او لكل
واحد منهما بالاشتراك اللفظي او الامر مشترك بينهما او المجموع منهما تارة والذكور خاصة اخرى ولا يكون
لشيء مما ذكر والاخير المشار اليه وكذا الثالث باطل اذ لو كانت له لا تصح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة
وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الرابع باطل اذ لو كانت مشتركة لفظا بينهما لصح اطلاقها
على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة المجبرة على ارادتهن واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله اما
الملازمة فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت
مشتركة لفظا للتوقف عند اطلاقها في ارادة الذكور والاناث بانه من لوازم الاشتراك الا على القول
بحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم خلاف ذلك بل يفهم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا في غيرهم
ومنه ومن عدم جواز اطلاقه على الاناث خاصة وعدم توقف في ارادتهن والذكور وعدم كون الاشتراك
اللفظي على وفق الاصل يتضح وجه بطلان الخامس والسادس ويزيد الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم
نحو الضاربين الى الذكور والاناث بان يقال الضاربون على قسمين ذكورا واناثا اذ لو كانت
مشتركة معنى لصح ذلك اذ ذلك من خواصه الثالث انه لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم

لصح استثناء البعض من الاناث منه بان يقال اهن الجاهلين الا زينب لصح ان يقال اهن الجاهلين
كلهم من الرجال والنساء ومن العموم فساد ذلك الرابع قوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا
فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات ولو كان لفظ المؤمنين والمسلمين شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارها
ثانيا بالعطف المقتضي للتغاير فان الاختصار في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض العلامة
ره بان ذلك من باب عطف الخاص على العام وهو جايز اذ فيه فايدة والفايدة هنا التنصيص على النساء لئلا
يتوهم خروجهن فهو للتاكيد كما في عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات والجواب
ان فايدة التاسيس احرى من فايدة التاكيد الا ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى على
الملائكة لانتفاء الافادة بطريق النقصية بدون الظهور تاسيس لا تاكيد لانا نقول المعنى في هذا الا التقوية مدلول
الاول لدفع توهم التجوز وعدم الشمول فهو معنى التاكيد كما صرح به التفتازاني نعم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس بتقوية
الاول بل لفايدة اخرى من تخصيص او تنبيه على زيادة فضيلة او نحو ذلك وفيه انه لا فايدة بعد وضوح كون المثال الى
التاكيد ثم انه لو سلم انه ليس تاكيدا لكنه قريب منه في الفايدة فلا يعارض بجهة اولوية التاسيس من كل الوجوه قتال
الخامس ما روى عن ام سلمة رضي الله عنها قالت يا رسول الله صلعم ان النساء قلن ما نرى الله تعالى ذكر الا الرجال فانزل الله
تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كن داخلات فيهن لم يصح قولهن ونفيهن ولما صح تقريره صلعم على ذلك وانزال الله تعالى عقيب
ذلك قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات اوضح شاهد على المطلوب وروي عنه صلعم انه قال ويل للذين يمسون فروجهم ثم
يصلون ولا يتوضؤن فقالت له عايشة نعم ان هذا للرجال فلولا خروجهن عن الجمع لما اتجه
السؤال ولا التقرير وبالجملة ما في الروايات ظاهر الدلالة في المطلوب ولكن لضعفهما سندا لا يمكن القول

عليها في امثال المقام الا انهما صالحتان للتاييد بعد اثبات اصل المطلب بادلة واضحة وبراهين قاطعة
السادس ان نحو قوله تعالى اذا قمتم من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيها من جماعة يكونوا مخاطبين لصحة
الخطاب ولم يظهر ارادة فيهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكرانا فبمجرده كيف يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب المذكور
للاناث اللهم الا ان يكون مذهب الخصم ان نحو الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث فاذا
تحقق علم بكونهن مخاطبات ولكن مقطوع ان الخصم لا يقول بهذه المقالة فما احتج المخالفون اولا
بنفي اهل اللغة على صحة تغليب التذكير بارادة الاناث لو اجتمعا ولو كان الذكور واحدا والاناث
متعددا وقد وقع كثيرا وبالجملة المعروف من اهل اللسان تغليبهم الذكور على الاناث عند اجتماعهما
قال الله ادخلوا الباب سجدا والمراد بني اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال تعالى اهبطوا بعضكم والمراد آدم
وحوا وابليس وثانيا بانه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع انعقاد الاجماع على شركة
النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلولا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في تلك الاحكام
وثالثا بانه لو اوصى لرجال ونساء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة فلولا ان
حقيقة في الرجال والنساء ظاهر فيهما والجواب عن الاول بانه ليس من محل النزاع اذ غايته ما
يستفاد منه صحة الاطلاق وانه اذا اريد التعبير عن الفريقين بلفظ واحد يجب ان يؤتى بلفظ التذكير
لاصالته وفرعيتهن بل وهذا التغليب ولكنه مجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه وفيه النزاع لا في اصل
في الاطلاق والحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة مع مجيئه فلا يعارض المجاز الا دليل لانا نقول المجرد الا
مستعملا للدلالة على الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة مع لزوم الاشتراك المخالف للاصل المرجح
بالنسبة للمجاز لا تتماة المقام اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ حقائق في الذكور لو كانت لهم

في الاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب
بالاناث بمجرد اطلاقه بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير
بر وعن الثاني اولا بانه قد ورد اوامر الشرع بخطابهم مع انعقاده على عدمها كالامر
بالجهاد والجمعة ثانيا بان المشاركة انما ثبت من الخارج اما يتحقق من الاجماع عليها كلية
الا فيما ورد دليل على عدمها او بتحققه في جزئيات المسائل التي حكم فيها بالمشاركة وبالجملة
ليست من مقتضيات الخطاب ومنه يظهر عدم امكان دعوى امكان دعوى غلبة تغليب
المذكور والاناث في الخطابات الشرعية حتى يحكم به في موارد الشك فيه بناء على انه مجاز شايع
فيرجح على الحقيقة المرجوحة لان الظن يلحق الشيء بالغالب على مجاز ولو سلم فالحكم به للترجيح عن
الاشكال وقد ذهب اكثر المحققين الى التوقف في الحمل على المجاز الراجح او الحقيقة المرجوحة وعن
الثالث بمنع المبادرة ثمة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة على ارادتهما وعلى المختار فهل الاصل
مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب المذكور ومشاركة المذكور في الحكم المستفاد من خطاب الاناث فيه
خلاف فعن بعض المتاخرين نفيهما في المقامين للاصل وعن بعض الميل اليهما فيهما قال الجبعي ره وربما
كان بناؤه على ان الاجماع وقع واني في الاستقراء وتتبع تضاعيف الاحكام يظهر ذلك او بما روي
عن الرسول ص انه قال حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قال ره لكن الثبوت من هذه
الامور يحتاج الى التامل في ان الاجماع هل وقع كذلك فلا بد من التتبع مثل وان الاستقراء اي
شيء يفيد والتامل في الخبر من جهة السند والدلالة بان المراد لعل الجماعة التي يكون من مفرداتها جماعة
فلذلك فلانه ص لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما

واضح

واضح على انه لو كان المراد الجمع لزم خروج ما لا يحصى كثرة هذا مع انه في السند ما لا يخفى
انتهى كلامه رفع في الجنازة مقامه ذكره كفايت في هذا الباب اذا اختلف الاصحاب
في كون الشيء هل هو واجب كفاية او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه وبالجملة كما في الامر بالمعروف
فهل الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق
الخطاب بجميع من استجمع لشرايط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي يعترف بذلك و
لكنه يدعي ان قيام البعض يغني عن قيام الكل وانا اما اضاره بعض في لزوم الكفائي من تعلق الخطاب
بواحد منهم فضعيف وليس قولا لاحد من اصحابنا على الظاهر فانا نحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام
احدهم الى دلالة والاصل عدمها فيستصحب الحكم لان ما ذكر من تعلق الخطاب بالجميع يستصحب به انما يتم فيما اذا
لم يقم احد به مع استجماع الكل الشرايط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علموا وظنوا فتحقق السبب الموجب
بعد قيام بعضهم به فلا نسلم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول اذا ثبت التكليف
على الجميع وان علموا او ظنوا بقيام البعض في الجملة يثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل لا يقال هذا
عليكم لا اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا او ظنوا بذلك في الجملة قام يثبت مطلقا لانا نقول بعد الاجماع على
ان جميع الصور لها حكم واحد لا بد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة البراءة فان الاول مثبت والاخر
ناف باعتبار عدم الدليل فيكون الاول مقدما مؤيدة غلبة الوجوب العيني على الكفائي في الشريعة هذا
كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع واما اذا كان مستفادا من الخطاب فلا بد من ملاحظة دلالة
فان كان نحو صيغ الامر فالاصل فيه الوجوب العيني لانه الظاهر منه عند الاطلاق اذا اختلف الاصحاب
في حكم شيء في عبادة من صلوة او صيام او وضوء لاختلافهم في القراءة في الاول فلا يخلو اما ان يكون

الا اختلاف في اصل وجوبه وعدمه او في جزئيته وعدمها مع تسليم الوجوب في الجملة او في ركنيته وعدمها
مع تسليم الجزئية في الجملة فان كان الاول فالذي يترجح اعتبار مفهومها فان توقف تحققه عليه فلا شك
في وجوبه لتوقف الامتثال عليه لان الامر بالكل امر بالاجزاء وان لم يتوقف بل يتحقق بدونه كتحقق المطلق
بدون القرائن فلا شك في عدم وجوبه ولو قام في وجوبه دليلا من الخارج وجب والا فلا وان شك في التوقف
وعدمه فاللازم الاتيان به ايضا فان اشتغال الذمة ثابت فيستدعي البراءة اليقينية الغير
الحاصلة الا باتيانه والفرق بين وجوبه ح ووجوبه في الصورة الاولى حينئذ فان وجوبه فيها بالاصالة وفيما
من باب المقدمة ولا يختلف فيما ذكرنا القائلون بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة والقائلون
بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة وانما اختلافهم في اصل تشخيص المفهوم فالاولون يثبتون اجماله
ولذا يحكمون بوجوب اتيان كل ما يحتمل دخوله فيه كالقرائن ونحوها والاخرون على بيانه ولذا يحكمون
بعدم وجوب كل ما خرج عنه الا ما خرج وبالجملة كل ما خرج عن المفهوم فالاصل عدم وجوبه الا ما قام
الدليل على وجوبه وان كان الثاني اعني ان الجواب في الجملة قد ثبت وان كان خارجا عن المفهوم فالاصل
عدم وجوبه في كونه جزءا فمقتضى الاصل عدم الجزئية سواء كان الوجه في وجوبه الاجماع او الامر نحو ان يقول
اسجد في القنوت او تابع في الوضوء او اقرء بعد التكبير او بادر لغسل اليد بعد غسل الوجه لان الاصل بعد اطلاق الامر
بالماهية وغاية ما يستفاد مما دل على وجوب العصوب في الجملة بمعنى ترتب العقاب على تركه لا الجزئية لما مر به
حتى يلزم من تركه فساده وعدم الامتثال به ولذا حكم بعض الاصحاب بان الموالات العرفية واجبة ولكن الاخلال
بها لا يفسده بل يترتب عليه العقاب وفي لو الثالث فكل ما يجب في عبادة الجزئية فيجب الحاق محل الشك
به ولكن هذا موقوف على حجية مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية كما هو مقتضى مقالة من قال بان الاصل

حجية

حجية كل ظن ما خرج واما من قال بان الاصل عدم الحجية الا ما ثبت فليس مساله الا التعويل على الاصل
وعلى هذا التحقيق الذي الواجب في العبادة لا يخلو اما ان يكون وجوبه على الترتيب بمعنى انه لا يجوز تقديمه
في غيره الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف بل لا يرتفع التكليف
به الا بابطال العبادة او بالاتيان به كما طلب كالقراءة فانها انما تجب بعد التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة
اليها لا يقدح الا اذا بطل العمل ولا يكون وجوبه كذلك بل بمجرد عدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كا
الموالات في الوضوء فان العدم المبادرة يقتضي ارتفاع التكليف لعدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال
به يقتضي البطلان لان الاخلال به اما ان يكون بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كل التقديرين فالبطلان
واضح اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مأمور به لانه لو كان مأمورا به فما تأخير الامر بذلك الواجب
وهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يأت به والصحة في العبادات عبارة عن
موافقة الامر واما على الثاني فواضح لاشتغاله بالمنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية انما يلزم في حال
العمد واما في حال السهو فلا اذ به يرتفع التكليف بذلك الواجب فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سالما
عن المعارض نعم لو قلنا باصالة الجزئية كما هو الظاهر من الفاضل التوني في الوافية اتجه البطلان لان انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل ولكن لا دليل عليها الا الاستقراء وقد عرفت ما فيه ولذا منع مما ذكره شارحها
السيد الصدر الدين لا يقال كيف لا يحمل المطلق على المقيد لانا نقول ليس هذا محله لان المطلق انما يحمل على
المقيد فيما اذا ورد مطلق نحو اعتق رقبة ومقيد كذلك نحو اعتق مؤمنة واجتمع الشرائط المقررة فيه
ومنها اتحاد التكليف وليس المقام من هذا القبيل لان الاصل التقييد غير معلوم فافهم وان كان

الثالث عشر ان الجزئية قد ثبت في الجملة وان الاطلاق قد يقيد ولكن شك في ركنيته بمعنى ان الاخلال به
مطلقا او زيادة كذلك هل يوجب الفساد فيكون ركنا ام لا فلا يكون ركنا فالذي يقتضيه التحقيق ان الاصل
عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم الاتيان وادخلا النقصان فمعه لم يحصل الامتثال ولم
يأت بالمأمور به لان المفروض انه ماهية مركبة وقد انتفى جزؤها فينتفي اصلها لان انتفاء الكل يكون بانتفاء
جميع الاجزاء وكذا يكون بجزء منها لا يقال لو كان الامر على ما ذكر لسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان
بشيء من اجزائها الواجبة كالقراءة وهو خلاف الاجماع ولزم اعادة الصلوة لو ترك شيء منها سهوا وهو
خلاف الاجماع وكيف يمكن الحكم بالصحة مع عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك
لكن قام الدليل على الصحة بمعونة الاجماع في المقامين اما في الاول فللامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء
المذكورة بعد التعذر عن الاتيان بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة هذا الامر بالصلوة
المشتملة عليها المطلوبة لا بهذا الامر لكان الاصل الفساد وسقوط التكليف هذا اذا كان للمقيد اطلاق
لفظيا واما اذا كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله واما تحقق الاجماع على
وجوبها في حالة التمكن واما حالة عدمه فلم يقم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا بالمتحقق من الاجماع
توضيح المطلب ان المقيد للاطلاق ان كان لفظا فمقتضى الاصل الحكم بالفساد بانتفاء القيد مطلقا للتبادر و
العرف بذلك الا ترى انه لو قال ايتني بالماء ثم قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يعتد به مطلقا
ولو كان سهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا ما ثبت فيه الجزئية بالاجماع لاصالة
بقاء الاطلاق فتدبر واما في الثاني فالحكم الشارع بالصحة ولا استبعاد فيه ان فسرنا الصحة في العبادات
بما اسقط القضاء والاعادة كما فسرها به الفقهاء واما ان فسرناها بموافقة الامر كما فسرها به المتكلمون

وربما

وربما اشكل الامر لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة على هذا التقدير باعتبار الموافقة
الامر الظاهري لكن العلامة منع في النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة بعدم تحققه ومن هنا يظهر بطلان
ما استدل بعضهم لصحة الصلوة في الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلوة من ان الامتثال الامر
يقتضي الاجزاء ولان الامتثال الواقع هو المقصود وليس الا امتثال الظاهري تأمل ثم بعد انكشاف الفساد وقع الا

فائدة اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها داخلا في بعض كما اختلفوا في حد الخمر فقال قوم ثمانون
وآخرون اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانون وقيل على الثلث وقيل على النصف ولم يكن حجة
شرعية على صحة شيء من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل حجة او لا بل يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين
والذي يقتضيه التحقيق هو الاول كالمحصول كما عن الشافعي خلافا لما حكاه في المعارج عن قوم فانكروا ذلك
لنا على ذلك ان الاجماع قد حصل في جرب الاقل لان القائل بالاكثر اوجبه مع زيادة واختلف في الزائد
والبراءة الاصلية نافية له فيثبت الاول بالاجماع وينفى الزائد بالاصل لان التقدير تقدر عدم الدلالة الشرعية
على الاكثر وقد تقرر ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لانا لا نسلم الذمة مشغول بشيء وقد اختلف في
ما تبرأ الذمة وفي الاقل خلاف وبالاكثر تبرأ الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا للبراءة لانا نقول
لا نسلم الاشتغال مطلقا لان الاصل دال على خلوها فلا تشتغل الا مع قيام الدليل وقد ثبت اشتغالها بالاقل
فلا يثبت الاشتغال بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال
بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل لا يقال انه لم يثبت دلالة على الاكثر فانه يمكن ان يكون دليل
عليه ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل
لا يعارض الاصل ولا وجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة

[illegible]

وهو خلاف مقالة من يقول على البراءة الاصلية عند عدم العثور على الدلالة الشرعية وتتفرع على ما ذكرناه

كثير من المسائل الفقهية منها انه لو تيقن باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة او صوم او بحق من حقوق الناس

ولم يعلم تمام المقدار الا انه يعلم ببعضه كان يعلم باشتغال الذمة بالعشرة ويشك في الزايد عليها وقد صرح

بعض الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققنا وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار

ثم نسيه وحصل الشك كذلك وفيه نظر ومنها انه لو تعدى بالقادوة المستاجر فتلفت فانه يلزم القيمة بالاتفاق

واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي يوم التفريط او قيمة يوم التلف او اعلى القيم من حين العدوان الى

حين التلف ونحو هذا المسئلة كثير في ~~الفقه المذكورة فان اللازم ح القول الاخير لحصول~~ المعاملات وعلى اللازم

على ما ذكرنا هو الاخذ باقل القيمتين اللهم الا ان يقصد الاجماع على بطلانه ويتخير الاقوال في الثلثة

المذكورة فان اللازم ح القول الاخير لحصول البراءة معه                اعلم ان فعل النبي ع ان كان

بيانا لمجمل فلم اعتبر على جهته للمبين فان كان بيان المجمل واجب عام لنا كان على الواجب في حقنا او مندوب

كذلك ايضا وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل

بمجرده بل هو ابتاع للمبين وح يكون لصفة الفعل لوجهه وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه

كوجوب الوتر وكان شرعيا لا جبليا لانه مباح لهم ولا منه بلا خلاف ولم يعلم ايضا خصوص

الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنتف بعصمته فاختلفوا

فيه فقال ابن شريح كما عن بني هريرة وحيران وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة نعم ومالك

والامام يدل ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي لم يدل على الندب في حقنا وقال مالك يدل

على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان

المطلق

المطلق ان كان الاول وعلى الجواز كذلك ان كان الثاني وقال المحقق في المعارج والاولى التوقف

وهو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والتحقيق ان يق ان فعله م

لا يخ اما ان يعلم عدم اختصاصه به او لا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة او لا فان كان

الاول وظهر منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان المشترك بين الواجب والندب ولكن ان قام دليل

من الخارج على احد الفصلين فهو والا فالحكم الظاهري بالنسبة الينا الاستحباب لتحقق الرجحان والاصل

عدم الوجوب فالقائل بكونه للاستحباب بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه للوجوب كان معارضا

فما قاله محقق لا يخ عن اشكال من عدم دلالة الفعل ومن كونه الغالب في افعاله الاستحباب لكن الاتفاق ان

دعوى الغلبة لا يخ عن اشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز لكن الكلام كما سبق

وان كان الثاني فلا يدل على حكم في حق امته مط لان الاصل عدم الاشتراك ولا بد لهم من الرجوع الى الاصول

والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض بغلبة الاشتراك فيرجع الكلام حينئذ الى تعارض الاصل والظاهر و

تحقيقه في مقام اخر احتج القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والعقل الاول قوله تعم

فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل كما انه حقيقة في القول المخصوص والمشترك يحمل على

معانيه ولو منع فغايته الاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا للبرائة الذمة

عما اشتغلت به والتحذر عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة ومنها

قوله تعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر تقديره من كان يرجو الله واليوم

وهذا تهديد وهو دليل الوجوب ومنها ايضا قوله تعم فاتبعوه وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعله ومنها

قوله تعم ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ونحوه واصرح منه في الدلالة على وجوب الاتباع لدلالته على التلازم

بين محبة الله واتباعه والاول واجب فكذا التالي لان لازم الواجب واجب ومنه قوله تعم وما اتيكم الرسول

ان اراد بما ذكر ان الحاكم ... الفعل ... (marginal note, partly illegible)

فخذوه واذا فعل فعلا فانما يجب اخذه للامر واخذه هو الاتيان بمثله ومنه ايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
والاتيان بمثل فعل الطاعة لم يجب ومنه ايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه تعالى بين انه انما زوجها ليكون حكم امته مساويا لحكمه
ومن ذلك ايضا ما روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال صلى الله عليه وسلم لها الا تقولي اني اقبل وانا صائم وما روي من انه
عن النبي في الاغتسال فقال صلى الله عليه وسلم اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات من ماء ومن التقاء الختانين الصحابة
خلعوا ما خلع ونحروا ما نحر ورجعوا ما رجع الى الشرع بعد منازعتهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت
بالنبي صلى الله عليه وسلم اغتسل منه ولولا وجوب متابعته لما صاروا الى وجوب الغسل بمجرد فعله صلى الله عليه وسلم وفي الرابع وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم
لانه ان كان واجبا فقد تعلق المكلف بالاتيان بمثل فعله تعظيم له صلى الله عليه وسلم لشهادة العرف فيجب الثالث ما فعله
حق وصواب فاذا ترك لزم تركهما وهو خطاء والواجب تحرزه عنه الرابع ان فعله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الوجوب والندب
في نفسه ولكن احتمال الاول اقوى لان الظاهر من حاله اختيار الاكمل وهو الاول الخامس ان كونه صلى الله عليه وسلم نبيا يقتضي
وجوب اتباعه صلى الله عليه وسلم والا لتفرعنه السادس ان فعله صلى الله عليه وسلم بمنزلة قوله في البيان والاجمال وغيرهما فكما ان الثاني
اذا اطلق مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول ولذا كان
مبينا لاقواله بافعاله والجواب عن الاول بالمنع من دلالة تلك الايات الشريفة على المطلوب اما الاولى
فلانا نمنع كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول المخصوص لا غير لما عليه اكثر الاصوليين
فلا يحمل الا عليه مجردا عن القرينة سلمناه لكن المشترك لا يحمل على كلا معنييه من غير قرينة
كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدهما والقول مراد هنا قطعا لدلالة قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء
الرسول كدعاء الامة في الفعل غير مراد لذلك سلمنا انه يشمل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين
لكن النهي عن مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه لا مطلقا لان المخالفة في الفعل كما صرح في المنهاج
والعدة والنهاية هي العدول عن مثله اذا وجب والا لزم التعامل في افعاله ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة
للنهي في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم نعلم الوجه ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام

لعدم

لعدم حرمة الجلوس في الافعال الغير الواجبة وقد نفى الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظرا الى الاطلاق الا ما قام الدليل
على جوازه والجواب انه هذا حسن لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ممنوع لاحتمال رجوعه الى الله
تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الاية الشريفة صدرا وذيلا الحث على اطاعة الرسول فينافيه عود الضمير
الى الله تعالى لانا نقول يمنع المنافات بل العود الى ما ذكر كذلك لانه تعالى لما حث على اطاعة حذر عن مخالفة
امره تعالى تاكيدا للحث على المتابعة ثم لو تنزلنا فغاية الامر الاجمال وهو ينافي الاستدلال واما الثانية فلانا نمنع
دلالة النهي على الوجوب بان الظاهر من قوله تعالى لكم عدمه لان الذي يناسبه عليكم ولذا استدل به القائل بالندب
وقوله تعالى لمن لا يدل على التهديد لان رجاء الله تعالى كما يكون في العفو كذا يكون في الثواب كذا ذكره الشيخ
ره كما عن ابي الحسين وقال الفاضل في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس
وحمله على الثاني عن مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نسلم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بل الاتيان
على الوجه الذي فعل لانه فعل كما صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والامدي والامام فيما حكي عنهما
وبما ذكرنا يجاب عن الاية الشريفة الثالثة مضافا الى ما ذكره جماعة كالمحقق في المعارج والشيخ في العدة والعلامة في يه من ان
الاتباع مثل التاسي في اعتبار جميع ما يعتبر فيه قال العلامة وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه
لو صام فصمنا او صام فرضا وصمنا نفلا لم نكن متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة مع الخلاف في الوجه والجواب على هذا
التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال
مقتضاه من وجوب او ندب او حظر وان يحمل على المتابعة في الفعل والا كان المشترك منزلا على معنييه
من غير قرينة فان الظاهر ان لفظ المتابعة مشترك لفظي بين القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر
القدر المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ ره والعلامة من ان الامر بالمتابعة يقتضي

وجوبها فلا يصدق فيه المتابعة الا ما خرج بالدليل كما لو علم بالبعض ما فعل او نبيه لا يقال غير ان المتابعة في القول
هو التلفظ بما تلفظ لا بمعنى يقتضيه فان الطاعة لا متابعة وقد صرح به بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول لا
سيما وهو في وجوب خطاب الامة لا خطابه ثم تعين الحمل على المتابعة في الفعل لانا نقول هو خلاف الظاهر فان الظاهر من الله بعد
فيه لما ذكرنا ولئن سلم فلكل الطاعة ايضا وما ذكره يرجع الى التحقيق الى المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن
الاستدلال تام بحجته لو كان الضمير عائدا الى الرسول صلعم واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول وذلك ظا
فهو حينئذ لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف واما الرابع فلان المراد بما اتاكم الرسول بقرينة قوله وما نهيكم امرتكم
لو اراد لاختل النظم فيبان في الفصاحة الواجب رعايتها في القرآن الا ان يحمل تركه عليه الفعل نهيا عنه كما
جعل فعله امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع ان الظاهر ان احدا لم يقل بلزوم متابعته في الترك الغير المعلوم وجهه
ثم انا نمنع من صدق اتاكم على فعله واما الخامس فلا نمنع من صدق الاطاعة اذ اصل نحو فعله الترك للعلم بوجهه لانه
الاطاعة لا يتحقق الا بعد ثبوت التكليف بدلالة تجرد فعله عن القرائن واما السادس فلان غاية الدلالة على ان
فعله يدل على اباحته قطعا وهو غير الوجوب والجواب عن الثاني بان الحديث لا ينهض حجة لاثبات حكم مخالف
للاصل لضعفهما سندا وقصورهما دلالة والجواب عن الثالث بالمنع من تحققه ولو سلمناه فلا نسلم انهم فعلوه وجوبا
وعلى تقديره فلا نسلم انهم فعلوه لاجل فعله لاحتمال انه بين لهم بعمومه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل او نحو ذلك او خصوصه او ظهر لهم وجهه من الخارج كما فهموه من وجوب
على شرع الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول اسبابه لا بد منه الا ان المخالف يدعي حصوله كلية وان الا جماع
كان تقتضيه نحن نمنعه ونقول يجوز حصوله فيما تحقق فيه الاجماع لا غير لا يقال قولكم يلزم منه ان يدعي في كل ما تحقق فيه بلا
بيانا وموضع الاجماع كثيرة فيلزم القول بيانات كثيرة ولا كذلك قولنا لانه لا يلزم منه الا بيان واحد فهو اولى



لانه اوفق بالاصل لانا نقول هذا مقلوب عليكم في المواضع التي انعقد الاجماع على عدم الوجوب
على انا نمنع من لزوم القول ببيانات كثيرة على قولنا لجواز ان يكون واحدا يتحقق في موارد الا
جماع والجواب عن الرابع بالمنع من بعض الوجوه المذكورة على مدعى الخصم اما الاول فلا نمنع
وجوبه كلية بل فيما اذا لم يحتمل الحرمة ويكون التكليف في الجملة ثابتا فيه في المكلف به كان الشرطي
مقصودا في المقام لاحتمال اختصاص ذلك به فالتعدي حرام او لاحتمال كونه مندوبا فيعتقد
وجوبه وهو حرام كذا قيل ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به واما الثاني فلمنع كونه تعظيما بل قد
يكون خلافه سلمنا لكن لم يقم حجة لا من عقل ولا من نقل على وجوب تعظيمه على العموم بل لا يجب تعظيمه كما
في ذكر اسمه لفظا او كتابة فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك واما الثالث
فلمنع الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله الاتي لا يجب الصلوات عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة لان ما
عدا الواجب والحرام كلا طرفيه حق وفعله بجملة على ان الاتيان بمثل فعله يحتمل الخطاء لاحتمال اختصاصه
به واما الرابع فلا نمنع من ان الظاهر من حاله الوجوب كيف وقد قيل ان الغالب في افعاله عدم الوجوب
وايضا انه قد تركه في بعض الاحيان اذ لا يدوم عليه حجر فيعارض ونقول يجب لما ذكرتم من انه لا يختار
الا الاكمل فيلزم اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من اللزوم لتغاير زماني الفعل والترك فنقول
بهذا ص لو كان للزمان مدخل فيها وقد يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر واما الخامس فلمنع الملازمة بين الفعل
وجوب الاتباع في الافعال الاول منها على حكم قطعا لان الشرع مبني على مراعات المصلحة وهي مختلفة
بالنسبة الى المكلفين وان اختص باشياء وليس لنا فيها مشاركة واختص جماعة من المكلفين باشياء
ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والحائض والطاهر وغير ذلك والتفصيل المشار اليه ممنوع بعد
ملاحظة ما ذكرناه كيف ولو صرح بان افعاله ليست بواجبة قطعا لقبلناه ولا يختلج في
عقولنا شبهة على انا نقول لا ان يحصل له المخالفة في فعل من افعاله او بالمخالفة في جميعها والا و

بعلم المخصّصها انما اختص به والثالث غير متحقق لو اتفقنا انه حجة في الافعال ولما السادس فلمنع عموم

المنزلة والتحقيق انه لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم وجوبها

اذا لم تحصل ومرجع فهم الدلالة في الاول اللغة وفي الثاني الامارات الخارجية هذا كله فيما اذا لم يعلم

الوجه الذي وقع عليه فعله ص كما عرفت واما اذا علم به فقال الشيخ ره ابو جعفر الطوسي في العدة يجب

اتباعه في ذلك الا فيما علم اختصاصه به بعينه فانه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان

كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته

وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في النهاية والتهذيب والمنتهى و

السيد عميد الدين وفخر المحققين والحاجبي والعضدي كما عزي الى ابي الحسين البصري

وجماهير الفقهاء والمعتزلة خلافا لما عن بعض الناس وانكر ذلك والمحكي عن ابي

علي ابن خلاد المعتزلي فاوجب في العبادات دون غيرها في المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف

واليه يميل كلام المحقق في المعارج حجة الاولون بوجهين الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله ص

اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى فخذوه كما في الاية الثاني الاجماع من الصحابة كما ادعاه

في العدة والمنتهى وغيرهما في الرجوع الى افعاله ص في تعرف الاحكام واجاب المحقق عن الاول

بان الاسوة ليست من الفاظ العموم بل تصدق بالمرة الواحدة ولو اتفقنا على وجوب التاسي في كل الامور

لانه لا يقال فلان اسوة بفلان الا فيما اذا كان اسوة له في كل امر لانا نقول هذا ممنوع فلا بد له من دليل

انتهى وفيه نظر قال العلامة ره نعم ما قال المقصود من الخطاب الباعث والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون

باتباعه في جميع الافعال وهو المطلوب او في فعل معين ودلالة اللفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة

الشرع في خطابه لانه موضع وكاشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي ص وقولنا لك اسوة بفلان في

جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض فيه لان العموم انما

يستفاد

يستفاد من التاسي الثم والثانية للطلقة وهذا ليس بمطلق بل هو معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان

فانه يفيد العموم اذ المعروف انه يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء انتهى والحق في الجواب

ان يقال لا دلالة في الاية الشريفة على وجوب التاسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجعل بتصور الدلالة بفهم الاكثر

واما الجواب عن قوله تعالى زوجناكها فان التاسي في التزويج لا يدل على التاسي في غيره لاحتمال خصوص عدم

اختصاص حكم ذلك التزويج به ص فلا يستلزم المشاركة الا فيما اذا شك في الاختصاص ولا ينافي ذلك

التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص التاسي بما علم عدم الخصوصية لقوله تعالى

كيلا يكون حرج على المؤمنين الاية فكيف تقتضيه في مثل هذا العموم واجاب المحقق البعض عن الاجماع بانه

استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولعلهم لما حصل في تلك الصورة فقدوه قياس قلت التحقيق

ان يقال ان فعله ص ان ظهر وجهه وعدم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب التاسي به وان ظهر الاول

دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن عارضه غلبة فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر في قوله على

اصالة الحجية لا للمجتهد كلية فيلزم منه اختيار الثاني ولا يخلو عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة

واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة واختصاص المورد غير ضائر بعد فهم كون الطريقة مبنية على ذلك

كما يستفاد من كلام جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والمنتهى وغيرهم

اعلم ان المعتبر في صورة الفعل التي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورة فلا يعتد فيما لا

بالجبلية في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى هذا فيعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما ا

لفعل في صورته وقد لا يعتبر ومن ادعى انه لا يعتبر مطلقا كقاضي القضاة فيما حكي عنه معللا بفوات الزمان واستحالة

اجتماع شخصين في مكان وعدم انضباط الاولين فتحكم وجوابه بعد ما عرفت واضح نعم قد يبقى هنا شيء

وهو انه اذا شك في مدخلية الاشياء المزبورة ونحوها فيها فهل يلزم على من اراد التاسي ان ياتي بها

ويعتبر في تحقيق المعنى التاسي كما عليه العلامة في نهاية وحكاه عن ابي عبد الله البصري اولا يمكنه التاسي

الا بعد معرفة المدخلية للشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بما عرفا صحته مع احتمال
تركهما وتحقق الشك فيها مستلزم للشك في وجهها وقد اعتبروا في صدق التاسي الموافقة ويتفرع على هذا الخلاف
في مسائل كثيرة منها البدائة بالاعلى وبالمرفقين في غسل الوجه واليدين حيث ان النبي ص ابتدء بهما ولم يعلم ان
لهما مدخلا في الفورة او انهما من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التاسي فيتبع عموم ما
دل على وجوبه واما علينا اراد في صدقه فيمكن حمله على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها
لم يتحقق تاس اصلا او يندر تحققه في الغاية اذ ما من فعل الا وله شك في وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخر
فهل يصدق التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط ام لا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام الى العرف فلا ينبغي
التطويل بذكر الفروع وانما يلزم المستنبط تحقيقها لان معرفة وجه الفعل من كل الادلة وان ذكر المحقق
في المعارج لها بابا ولذا اعرضنا عنه

اعلم ان التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما غير
ممكن قطعا وان تناقضا ظاهرا بل الحقيقي لانهما لا يقعان الا في زمانين فينتفي شرط التعارض وهو
وحدة الزمان فيجوز التاسي بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عموم الا
وشموله للاوقات وقد يقترن به ما يدل على اختصاص شمول الاوقات به فيتحقق التعارض لكن يحكم با
النسخ ان كان الدليل على التكرار نصا او ظاهرا مع ابقائه بعد لو مرة واتباع تأخير البيان عن وقت الخطاب
وقام دليل على وجوب التاسي بالثاني اما في حقه ظ واما في حق غيره فلدليل التاسي وفي التحقيق ان التعارض
ح راجع الى تلك القرينة والنسخ الحكم المستفاد منها لا الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد
وجد محال قال بعض المحققين قد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فلا
دليل تكرار الفعل ودليل التاسي الامة ينقسم الى اربعة اقسام لان كل قسم فالقول اما ان يحقق له وبالامة
او يعمهما على التقديرات فاما ان يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل — ان لا يدل دليل على تكراره ولا على
تاسيه واصناف ثلاثة — ان يكون القول مختصا به — ان يكون مختصا بالامة

ان ثبتهما

ان ثبتهما فان كان الاول فلا نسخ من ثلث صور تقدم الفعل وتاخره وجهل التاريخ فان كان الاول كما
كان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول بالفعل لا في الماضي لاختصاص الحكم بما
بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه لان فرض عدم التكرار وان كان الثاني كان يقول يجب علي الكف عن هذا
الفعل ابدا ثم يفعل متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك القول فنسخ الحكم عند من
يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند من منعه وان كان الثالث فيجهان من عدم معلومية احد الامرين في المسئلة
المستلزم للتوقف في البين ومن امكان ترجيح تقديم الفعل لان لزوم عكسه النسخ دون عدمه اولى ورجح
الاخير في شرح المختصر وقد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فلا نسخ ايضا في الصور
الثلث السابقة والحكم فيها اجمع انه لا يعارض الفعل اذ المفروض عدم وجوب التاسي واختصاص
القول بالامة فلا تعلق للفعل بالامة ولا القول به فلم يتواردا على محل وان كان الثالث فلا نسخ عنه
ايضا ولا نسخ اما ان يكون شمول القول العام بالنصية والظهور فان كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق وعدم التعارض
في حق الامة مطلقا والحكم بالنسخ في حقه ان تأخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان
بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه ولا في حق الامة وان تأخر فلا تعارض في حق الامة اما في
حقه فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ مطلقا وان قلنا بجواز النسخ قبل التمكن لاغلبيته واما ان تراخى
اذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان كان جهل فان تعلق بالتقدم والتاخر فالتوقف على احتمال
وان تعلق بالفورية والتراخي فالتخصيص ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على التراخي
ان يدل الدليل على التكرار في حقه والتاسي في حق الامة فلا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او بنا
او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة في حق الامة مطلقا واما في حقه فالمتأخر من الفعل والقول ناسخ
وان كان الثاني فلا معارضة في حقه مطلقا واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ
ففيه المذاهب الثلثة وان كان الثالث فالمتأخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل

ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون التأسي فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الثاني
فلا تعارض فلا في حقهم وكذا ان كان عاما وان كان الاول فالمتأخر ناسخ وكذا ان كان عاما ومع جهل التاريخ
فقيل المذاهب      ان يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما
فان كان الاول فلا تعارض في حق الامة مطلقا واما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تأخر فناسخ وان جهل فقيل
التوقف وفيه نظر لامكان ترجيح تقديم الفعل بان تقدم الفعل لا يستلزم نسخا بخلاف تأخره فان في خلافه لزوم النسخ
وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثاني فلا تعارض في حقه واما في حق الامة فالمتأخر منهما ناسخ
وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض في حقه ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فيقتضي ما ذكرنا
سابقا ترجيح تقديم الفعل واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل واعلم انه مما ذكرنا
سيخرج صور اخر لا يخفى على المتدبر وبالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان المتقدم نسخ
احدهما بالآخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في تهذيب المبادي وابنه في شرحه
والحاجبي في مختصره والبيضاوي في منهاجه كما عن المحصول ومختصراته الى تقديم القول لوجوه الاول ان القول يدل
بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف والفعل يفتقر في الدلالة الى القول فكان دلالة اقوى المحتاج اليه من
ذي الاحتياج الثاني ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه الثالث ان القول اعم دلالة من الفعل
لانه يعم للوجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد الرابع ان دلالة القول
متفق عليها والفعل مختلف فيها فالمتفق عليه اولى بالاعتبار الخامس ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة
فقط ويبقى في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه يختص بهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع
بينهما اولى بوجه او له وهذا يجري فيما اذا دل الدليل على التكرار في حقه دون التأسي وكان القول خاصا
بالامة وجهل التاريخ وكذا اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول
قابل للتأكيد بقول آخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه

كان

كان يبين قوله بفعله مثل صلوا كما رأيتموني اصلي والخطوط الهندسية وغيرهما مما جرت به العادة من الافعال
للتعليم اولم يف القول به ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف وهو
اقوى وتضعيفه باستلزامه ابطال العمل للعبد به ضعيف جدا واما الوجوه التي ذكرها الخصوم
فلا تنهض حجة اما ما ذكره لترجيح القول فيرد عليه ما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل
فعل النبي … الدليل على وجوب مثله علينا وفيه انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يجب اذا جوزنا
النسخ قبل التمكن من العمل والا فلا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال
للفعل واما ما ذكره المرجح للفعل فيرد عليه المنع منه اعلم ان التعارض بين هذين قد يكون من
كل وجه كما في الصور المتقدمة وقد يكون من وجه قال العلامة ره في النهاية فان تعارضا
من وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل
بيت المقدس وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل واحد او خاصة ويحتمل
ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة في البيوت والصحاري وان يكون خاصا في الصحا
رى وان يكون خاصا في الصحاري وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص
بفعله وقال الكرخي خبر ابن عمر اطلاقه يخص فعله به وتوقف قاضي القضاة واحتج الشافعي بان
النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة
اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان خاصا لان نهيه
عام في البيوت والصحاري وفعله خاص في البيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا واليه
اذا جعلنا الذي هو المخصوص لنا قد خصصنا به وحده قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
واذا كان المخصوص هو هذه الآية وهي في الخصوص اعم من النهي كان تخصيصها اولى اولهم ان

ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع ما ثبت من التأسي ومجموعهما اخص
من النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان التعارض بين الدليل التأسي واطلاق النهي تعارض العمومين
من وجه نعم ان قام دليل على التأسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نص بالخصوص في ذلك
المقام فيقدم ولا يبعد هاهنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا ظهر احتمال التخصيص كان اللازم اعتبار
واذا احتمل النسخ فنفرض دوران الامر بين نسخ القول والفعل كما في الصورة المتقدمة لا يكون الا اذا
كان التعارض بينهما تعارض الضدين او قيل بعدم الجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
صرح الشيخ في العدة والعلامة في تهذيبه والمحقق في المعارج والشهيد الثاني والمحقق البهائي في الزبدة وصاحب
المعالم ونجم الائمة وجمال الدين الخونساري والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي
بان النكرة في سياق النفي للعموم كما الشيخ في العدة والحاجبي والعضدي والامام الرازي والعلامة والشيخ البهائي
والمحقق في المعارج قال الاول لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القائل ما رايت احدا او ما جائني
من احد فان ذلك يفيد الاستغراق وقال الثاني في ذكر ما وضع للعموم والنكرة في النفي لنا القطع في لا
نفي باحد وقال الثالث في ذكره ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل لنا ان السيد
الا كان العبد للنفي فهم منه العموم حتى لو ضرب احدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فان النكرة
في النفي حقيقة في العموم صيغة ولست القول بافادتها العموم الى المحققين وقال في المعالم بعد ذكر
هذا الدليل بان النكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وقال الرابع النكرة في سياق النفي تعم وقال
الى من في سببه ذكر الفاظ العموم وحرف السلب مع النكرة وفي النهاية النكرة في معرض النفي للعموم وقال السادس
فيه والنكرة المنفية وقال السابع النكرة في سياق النفي تعم جميعا وفي الاثبات مطلقا لوجهين احدهما ان
قولك اكلت شيئا يناقضه ما اكلت شيئا فلو لم يكن الثانية عامة لم يحصل المناقضة الثاني انه لو لم

يكن العموم

لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنهم من فصل وهو الذي ذكره الشهيد
الثاني في التمهيد فانه قال النكرة في سياق النفي سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما ام باشر
عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما ام لم ام لن ام غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة
على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد وكذا صيغة نحو ما لي عنده بد كما نقله القرافي في شرح
التنقيح او داخلا عليها من نحو ما جائني من رجل او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فوضح
كونها للعموم وقد صرح بجمع وضوحه النحاة والاصوليون وما عدا ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل
قائما بنصب الخبر فنصه مع ذهاب النحاة الحق وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو نص
سيبويه وممن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر ونقله عن الاصوليين امام الحرمين في البرهان في
الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني لهذا نص سيبويه على جواز مخالفته
فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست
للعموم وتبعه عليه الجرجاني في اول شرح الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما لكم من اله غيره و
قوله تعالى ما تاتيهم من اية ثم يستثنى مما ذكرنا ما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا
ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل المقصود
ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى كلامه ونقل ذكرنا
سنوي في شرح المنهاج الا انه لم يذكر قوله وصرح بجمع وضوحه الخ وذكر بعد قوله ثم يستثنى الخ وقد تفطن
لذلك الشهيد وورد صاحب التلويحات واستدركا انتهى وحكاه عن المبرد عن النحاة قال نجم الائمة رحمه الله
في موضع من شرح الكافية النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظاهر سواء كانت مع لا او ليس او
غيرهما من حروف النفي او النهي او الاستفهام ويحتمل ان لا يكون الاستغراق كما انه في ما جائني من رجل
نص في الاستغراق فلا يجوز ما جائني من رجل بل رجلان وقال في موضع اخر منه ذاكرا وجهم

التي لنفي الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل في الدار ولا امرءة وان كانت في سياق بناء النفي يفيد
العموم لكن لا نقابل ظاهر الكلام ان ما جاءني من رجل لنفي في الاستغراق بخلاف ما جاءني رجل اذ يجوز ان
يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما جاءني رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان
وما جاءني من رجل بل رجلان لما اراد والتنصيص على الاستغراق حتى النكرة معنى من فبنيها وقال في اخر
منه واعلم ان النكرة اذا وقعت في سياق النفي والنهي والاستفهام استغرقت الجنس ظاهرا سواء كانت مفردة
او مثناة او مجموعة على ما ذكرنا في حد المعرفة ويحتمل ان لا يكون للاستغراق نحو ما جاءني رجل واحد بل
رجلان او رجال وما جاءني رجلا بل انما اخوك وهل جاءك رجل ام اخوك ومع الاطلاق ايضا ان
لا يكون للاستغراق لكن احتمالا مرجوحا فلهذا كان لا رجل ظاهرا في الاستغراق ويحتمل لسواه وان ما
اذا دخل على تلك النكرة من هي للاستغراق نقها نحو ما جاءني من رجل لهذا كان لا رجل المنفي بها
نصا في الاستغراق ومن هذه وان كانت زايدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان
اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتداء منه بالجانب المتناهي وهو الاحد وترك الجانب الاخر
على الذي لا يتناهى ثم تقول اذا قصد الاستغراق ما جاءني احد او من احد اسنى لما على افادة ما
ادعى الشهيد انه وضع كونه للعموم التبادر وهو قوى من دلايل الحقيقة وصحة الاستثناء
وهو من دلائل العموم لانه اخراج ما لولاه لدخل وصحة التكذيب بقولنا ما اكلت شيئا لمن
قال اكلت شيئا ولهذا كان الاول للعموم لما كان مناقضا لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب
الجزئي ولانه لا اله الا الله التوحيد وليس ذلك الا لذلك اعترض على الاول بالمنع من كون
التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل ان النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد
المنتشر ونفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكى عن البنا في الحقيقة
القول بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فهي من صيغ العموم عند كونها حقيقة فيه



حكم لا يخرج عن الحمل وعلى الثاني بان صحة الاستثناء لا يدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء
لا يدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب كما في الغنية
يبين ذلك ان قول القائل لغيره القى جماعة من العلماء اذا مر بفرقة من الفقهاء حسن ان يستثنى كل واحد
من العلماء والفقهاء فلولا كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون
قوله فرقة وجماعة مستغرقة لجميع العلماء والفقهاء وليس هذا قول احد فان قيل يجب على ما ذكرتموه في الاستثناء
صحة دخوله في النكرة قلنا يحسن لغير حملنا استثناء المعرفة من النكرات كقولك القى جماعة الا زيدا او عمرا
رجالا الا عمرا ولا يجوز استثناء النكرة من النكرة اذا خصصتها او وصفتها كقولك جاءني قوم
الا رجلا ظريفا او من بني هاشم ولا يجوز بغير وصف للتخصيص لعدم الفايدة وبهذا ذكره ابن البراج
في كتابه الاصول نعم ولا ينبغي لولا ذلك كما في الجاز الاستثناء من المفرد المنكر فيقال جاءني رجل الا
زيد للملاحظة رجله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع ضرورة كونه
جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب المعين لا يقع الاستثناء منه اجماعا ويدل على ذلك الفهم جواز
الاستثناء من العدد مع انها ليست للعموم وعلى الثالث بان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهي اعم من
الالتزام والمطابقة والكلام في الثاني لا الاول بل يعترض على الرابع قال الاسنوي وهو ان لم يكن حقيقة في
العموم الا انه لا يمتنع ارادته منه فهو المراد من المتكلم منه لم يكن توحيدا وان اراد كان توحيدا
وليس من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل
قال وهو اهل الادب انه للعموم لكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب الجواب عن الاول ان الائمة
الذين انتهى اليهم نظروا في كلامهم انها موضوعة للعموم وان البعض الاجلة هو كثير من الاصوليين واختاره
العراقي وقال ايده بدخول الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقا ووجهه كما ذكره ان العموم اذا كان مستفادا
من نفي الطبيعة على صحة الاستثناء الا على تقدير كونه منقطعا وذلك واضح والاصل فيه الاتصال قلت

ولو نبّه انه لو كان بالالتزام لكان هنا انتقالات والمحقق انتقال واحد ومع هذا مدفوع الاعتراض
لا يخفى عن اشكال فتدبر وقال المحقق جمال الدين الخونساري في الجواب عن نفي الاعتراض ان نفي الفرد المنتشر
او نفي الطبيعة من حيث هي قد يكون بنفيها كلية وقد يكون بنفيها في الجملة والمتبادر من النكرة في سياق
النفي هو الاول فهو للعموم فلا يحتاج في عدّه من العموم الى شيء وعن الشيخ بان الظاهر ان الاستثناء بشرائطه وجب دخول
المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكى عن بعض الافاضل انهم قالوا انه اخراج جزء من الكل وقد يقال بانه على هذا
لا يجوز الاستثناء من النكرة المنفية بناء على الاعتراض من الاول فيه ان جوازه دليل على افادته للوضع
للعموم فتم والاستثناء من الاعداد ممنوع منه عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب
وغيره على ما حكي قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز وكذا
نمنع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من جموع القلة قال الرازي لا نم انه يجوز الاستثناء
من اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت رغيفة الا الف رغيف فيجوز الاستثناء من الجمع
اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في القابين لا يقدح لوجود الشرط المذكور وعقلت ان الاستثناء من دلائل
الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك عدد او جمع قلة وسياق النص تحقيق المسئلة انشاء الله تعالى ويعين الثالث
عما تقدم واما ما اختلف فيه النحاة فالظاهر انه العموم للعموم للتبادر وصحة الاستثناء وبالجملة نحو
السلب اذا دخل على النكرة سواء كانت اسما لا نحو لا رجل او فعلا بصيغة النفي نحو لا يستوي او بصيغة النهي
نحو لا تضرب كان المستفاد العموم بلا اشكال والنزاع في انه بالمطابقة او بالالتزام قليل الفائدة
لما انجر الكلام الى ان الفعل في سياق النفي والنهي للعموم لانه نكرة منفية فالحري ان يحقق كونه نكرة
فنقول ادعى العضدي اتفاق النحاة عليه قال ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فان قلت منع
نجم الائمة من كون الجملة الفعلية نكرة لانها كالتعريف من خواص الاسم ومن عوارض الذات واجاب
عن التعليل بتوصيفها بالنكرة بان ذلك لمناسبتها من حيث تقع تأويلها بها كما في قولك قام رجل

ذهب

ذهب ابوه وقال بعض في الاستدلال انها حكم والاحكام من النكرات لان الحكم ينبغي على ما يجب ان يكون
مجهولا عند السامع بل والا للغى الكلام نحو السماء فوقنا بان التنكير في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا
عند السامع بل كون الذات غير معينة ربما الاخبار سلمنا ان كون الشيء مجهولا النكرة لكن نقول ان
المنكر ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة للمحكوم عليه فان المجهول في
جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو حيث شكر لم يجز جاءني زيد العالم وانا زيد
وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرها بحيث اذا وقعت في سياق النفي افادت العموم قلت
تنكيرها ليس باعتبار نفس الجملة كما حكى عن ظاهر عباراتهم بل باعتبار الفرد الذي ينحل منها كما عن المحقق
الذاهبين الى ان التنكير والتعريف من خواص الاسم وذلك الفرد هو المصدر المنتزع من السند الواقع
في ملاك الجملة وذلك في مثل لا تضرب الضرب        اعلم انه اختلف الاصوليون في ان ترك الا
ستفصال في جواب حكاية الحال مع قيام الاحتمال هل يدل على العموم في المقال قال الشهيد الثاني ره
وامثل الكلام والقائل الشافعي ره وروي عنه كلام آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الحال اذا
تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وللاصوليين في ذلك قولان كا
لعبارتين واختلف اصحابه في تنزيلهما فقيل هما قولان له والاكثر على الجمع بينهما وان له قولان احدهما
مفصلا فقال بعضهم ان الاحتمال المرجوح لا يؤثر ولا يقدح بل المؤثر الراجح والمساوي فالاحتمال
ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث غيلان وهو مراد بالكلام الاول وان
كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني اقول هذا الجمع في نهاية السقوط عن القرافي قال
بعض الاجلة بعد الاشارة الى النقلين عن الشافعي والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما
قاعدتان تختلفان في المورد ففي الاولى هو ما كان جوابا عن سؤال لجناب في الثاني قلت حقق الفرق
بينهما الشهيد الثاني ره في قواعده حيث قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاولى

ما كان لفظا وحكم من النبي ص بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير
استفصال عن كيفية السؤال كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا
ببعضها والحكم يختلف لبيّنه ص واما قضايا الاعيان في الوقايع التي حكاها الصحابي فيما سوى مجرد فعله ص
او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها كما حكى صورة منها قلت مثل
الشهيد ره الثاني للاولى بالمسئلة احدها سؤال كثير من الحاج النبي ص عند الجمرة في التقديم والتاخير فيجيب لا حرج ولم يستفصل
عن العمد والسهو والجهل والعلم وثانيهما حديث فاطمة بنت حبيش ان النبي ص قال قد ذكرنا انها انتحاضت وانه ص
الحيض اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فاغتسلي وصلي ولم يستفصل وقال الشهيد الرابع
مثال على كثير من ابيع وصمرا النبي ص كغيلان بن سلمة وقيس بن حرث وعروة بن مسعود الثقفي ونوفل ومثل للثاني
بامثلة منها حديث ابي بكرلا كبع ومساء الصفقة دخل فيه قول من حرث وعروة بن مسعود الثقفي ونوفل
النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد ان الخ المذكور يحتمل وقوعه كثيرا ويحتمل قليلا فلا يبقى فيه حجة على جواز
الشيء في الصلوة مطلقا ومنها ترديد النبي ص ماعزا اربع مرات في اربع مجالس فانه يحتمل ان يكون قد وقع ذلك
اتفاقا ويحتمل ان يكون شرطا فيكفي حمله على اقل المراتب ومنها صلوة النبي ص على النجاشي حملت على الدعاء فانه يحتمل ان يكون
رفع سريره حتى شاهده كما رفع بيت المقدس ويحتمل ان يكون ذلك مختصا فلا يتعدى الى غيره فاذا عرفت هذا فاعلم ان فيها
الاحوال مما تعلم ترك الاستفصال ويحتمل ما بينا معنا الاول فان قضايا الاحوال لا تعم والفاد لا فصل فيه بين
الاصوليين وجه واضح غير خفي وصرح بالحاله السيد ره فيما حكاه عنه حيث قال وتفصيل الاخر من حيث اما ان يكون الوجه
الذي وقع عليه غير معلوم كما لو احدهم حرير رجل ملكا غيرا نعلم جهة احدى بعينها فيكون ذلك مجملا او ان يعلم الوجه
شرائط الفقر ان شاهد والمعين وهذا الحكم في غيرها يجب تعيينها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوي كل من المعيني
والمدعي عليه في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز ان يحتج في من افطر في شهر رمضان باي
وجه كان خطوه فعليه الكفارة مما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره ص بالكفارة لان ذلك قضية

بويح

في غير عين لا يجب عمومها الثاني في ان ترك الاستفصال يعم واختلف فيه الاصوليين كما حكى الشهيد الثاني ره عنه
القول به وهو اختيار ره وهو المحكي عن العلم المرتضى ره في الذريعة والشهيد في عدما تقدم في كلام الشهيد فيظهر من
العلامة في التهذيب كما عن المحصول انكار ذلك قال الاحتمال عطلة الا الحال واصيب بان الاصل العدم وهو علم وقد
يقال عليه بانه معارض بما قاله عدم الدلالة على العموم لان السؤال وقع عن القدر المشترك بين المحتملات وقد
وقع الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال احد تلك المحتملات
ويكون المراد في السؤال الجواب عند في لفظه مدفوع بالاصل فيتم الجواب لا كانه قول الدلالة على العموم
امر في الفضل الاصل مدفوع بتعدد الامر هنا بين اصل المحذورين لا ترجيح لاحدهما على فيتم ما قلنا وقال العلامة
ره في النهاية والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه عليه لم يعلم خصوص الحال وجب القطع بالعموم وان
لم يبق الى ذلك فلعل لم يعلم ذلك الحكم بالعموم لاحتمال انه عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء
على معرفته والتحقيق ان يقال ان التراك الاستفصال اما ما الاول ان ليل عن واقعة دخلت في الوجود
والسؤال مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم ح والجواب يتبع فيه الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة
ولا يتناول غيرها كما في الواقعة وغيرها يظهر من الشهيد ره قول جماعة قاطعين به الثاني ان يسئل عن
واقعة دخلت في الوجود وعلم ان السؤال لا يعلم وجهها وجهها وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون
لها وجه لم ينصرف اليه اطلاق السؤال وثانيهما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فقال السيد صدر الدين
وبعض المعاصرين ان الجواب ينزل على ذلك الفرد وهو حسن لان ظهور قرينة على كون المسئول عنه
هو ذلك الفرد فاراد السائل غيره طلبه بقرينة ومن العموم ان مبني التفهيم والتفاهم على ظواهر
الالفاظ وان كان الثاني فقالا انه يحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وحمله على الاطلاق
السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ايضا ووجهه ما ذكر الثالث ان يسئل عن واقعة دخلت
في الوجود ولم يعلم في علم المسئول بجهتها وعدمه فقال بعض المعاصرين باقتضاء العموم ح

لاصالة عدم علم المسئول لان علوم المعصومين ع ايض حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي
ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ولدلالة النصوص الصحيحة وقد قيل وقد تقدم ما في
عليه ووروده لا علم بثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة نقض اليقين بانه لا شئ ثابت لهم ثبوته وهو
ثبوت العلم لهم في الجملة وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان عدمه يقينا لنا لم ينقضه بخصوصه قولنا بعض
العلم حصل لهم ع ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فيكون النهي عن نقض اليقين بالشك بالنسبة
الى هذا الجملة لا الى هذه الاحوال يحكم عقيضه وبتقرير اخر ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه
وهو يناقض قولنا لا شئ من العلم بحاصل لهم فثبوت بعضهم العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم
بشئ يقينا فلا يمكن بالاستدلال بالقضية الكلية وهو فاسد اما اولا فلانه يوجب عدم التمسك
باصالة البراءة واصالة عدم النقل والقرينة وغيرها من الاصول العدمية لنقضها بنحو هذه القضية
الجزئية كل في مقامه واللوازم ذلك باطل لما تقرر في محله واما ثانيا فلان ملاحظة اليقين والشك
انما هو بالنسبة الى كل واحد واحد من المطلع لا بالنسبة الى قضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم
كل علم الا بحصول اليقين بحصوله فان قلت القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل
من جهة هذا اليقين ونقض اليقين انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر اندراج هذا الشك
في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك قيل او لا انا نمنع كون الشك هنا حاصلا
من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا وثانيا ان لفظ الشك واليقين
عام في الحديث ليشمل جميع الافراد وثالثا ان كان معلول الشك محتمل وجوده في الخارج بدون وجود علة
وان كان العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل لسبب الوهم وقد يحصل بامر يقيني وعلى اي تقدير
انما تسبب عن شئ يقيني فان بني على ذلك لم يوجد مورد الرواية كما لا يخفى وتحقيق المقام بيان ان
النهي عن نقض اليقين بالشك يخص ما اذا لم يتسبب عن امر يقيني حتى يرد ما ذكر بل المراد ان هنا يحصل

يقين

يقين يوجب نقض اليقين الحاصل من الكلية فيكون الشك الحاصل منه غير منهي عن نقض اليقين به لان
سببه هذا اليقين فلا ينصرف النهي عن هذه الدعوى فحينئذ كما لا يخفى والقول بالعموم في مثل المفروض محل اشكال
ولذا حكم الفاضل التوني في هذا بالاجمال كما هو الظاهر من العلامة والامام الرابع ان يسأل عن راويه باعتبار
دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخرج اما ان يكون له فرد ظاهر ام لا فان كان الاول
فالظاهر انصراف الجواب اليه ولا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيره لما تقدم حلا فالظاهر جماعة حيث
اطلقوا القول بافادة العموم بل صرح به بعض لانه عام وهو لا يحمل على الفرد الشائع وان كان الثاني ومنع
الوافية بالعموم محتجا بان علم الانصراف الى شئ يوجب الالغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل
وهو معنى العموم قال السيد صدر الدين ان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا ومقتضاه هو انا لما كنا
مكلفين بالعمل لما يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه وخصاصه في الواقع للحاكم فلو
صرفنا الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالجواب علينا ان نحمله على العموم او نقول ان نحمل ان كان
العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فيتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل فان كان المراد بالاول العلم بانه يشمل
لتوقف صدم جوازه على الاول مختاره وهو شق الرابع لما ذكره انتهى والنزاع المشار اليه والفهم العرفي والتحقيق
الحق مقام اخر واعلم ان الذي يظهر انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو الماء
طاهر في الاحكام من الاحكام لا العموم في غير مقام الطلب والجواز الا تيان باي فرد في مقام الاثبات
والجمع المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي الحمل على العموم كذا عدمه في مقام
الاطهار للحكم الشرعي يقتضيه وكان الغلبة توجب الصرف الى الغالبة في الثاني فكذا توجب الصرف اليه
الغالب في الثاني فكذا توجب الصرف اليه في الاول ولعل من قال ان ترك الاستفصال يفيد العموم في الثاني ارادته
لا يكون مجملا كما يقوله العلامة ره والعام لانه ينقلب المطلق منه عاما استغراقيا فجعله اصحابه
من عدم الحمل على الفرد الشائع وعدم جواز تخصيصه الا الا تزم النصف فتامل
اعلم الله

[illegible]

لا فرق في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق واقعا في السؤال كان يقول اصل الكرم
الوجه فيقول نعم او اللفظ المشترك كان يقول هل اعطيت جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال
عن المراد دليل على عدم تفاوت الحكم المقتضي للجواب بالنسبة اليهما اذ لو تفاوت لاستفصل لئلا يعمل المجيب عن غرض
ارادة اصل المعنى الخصوصية كلا انقول الامر بعد ... المقام يقع فيه احتمال وجود القرينة بالاصل نعم لو
قيل لوجوب الاستفصال حيث يحتمل السائل عن المجيب بالطلب التمسك بالاصل لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة ولكن
بطل القطع بجواز ترك الاستفصال عند السؤال عن المجمل حيث يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات
هذا وتعين حمل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لان دعوى القسم
الاول ليس فيها كثير فائدة لما اشرنا اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حينا نجعل المجمل مبينا وهو من
اهم الفوايد خم    اذا ورد من الشارع امران فلا يخلو اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما
كالامر بالتوجه الى الكعبة والامر بالتوجه الى بيت المقدس اولا يتضادا فان كان الاول فيكون الثاني ناسخا للاول
ان علم التاخر والا فالتوقف فليتمس بدليل من الخارج يرجح على التعيين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان
يكون الفاو بينهما ... فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في النهاية واحكام الآمدي وكنز
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا على الاول نحو صل وصم اولا نحو صل صم وبين ما اذا امكن الجمع بينهما
مباشرة كالصلوة والصيام او للحج ... والزكوة والوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون احدهما معطوفا على الاخر اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون احدهما معرفا
باللام او كلاهما اولا فان كان هناك عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين وصل ركعتين تغايرا ووجب
صلوتان كما في الغنية والنهاية والمعارج وهي في شرح العضدي والطوسي لان الظاهر من العطف المغايرة مع
رجحان التاسيس على التاكيد قال في النهاية لامتناع عطف الشيء على نفسه وكذا الحكم اذا كان هناك مع تعريفهما
نحو صل الركعتين وصل الركعتين او تعريف الاول وتنكير الثاني نحو صل الركعتين وصل ركعتين واما اذا كان

هناك

هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فاختلف القوم فيه فذهب العلامة
في نهاية ابن زهرة في الغنية والآمدي في الاحكام كما عن فخر الدين الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان
لاقتضاء العطف المغايرة واولوية التاسيس على التاكيد ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح
لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول يمكن ان يكون المعهود غير المتقدم
مما يحتمله فالاصل بقاء ظاهر العطف على حاله وتوقف المحقق والعضدي والطوسي كما عن الحلبي
البصري قالوا لان العطف مع رجحان التاسيس وقع في مقابلة التعريف والعادة المانعين من التكرار
ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب التوقف والاظهر عندنا كما هو المنقول من السيد عميد الدين عدم
التغاير لرجحان كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفايدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ تفهيم
الماهية من دونه ولاصالة براءة الذمة من الغير واحتمال كون المعهود غير ما تقدم مدفوع بالاصل
قال السيد المشار اليه لان الكلام في الامرين الواردين ولا يعارض ما ذكرنا ما ذكروه لان ما ذكرنا
اقوى على انه منع الشهيد الثاني في الروض وحاشية الروضة من اقتضاء العطف المغايرة فانه قال
في جملة كلام له المنع من اختصاص العطف بموضع المغايرة فان من انواع الواو العاطفة عطف
الشيء على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة وقوله تعالى انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله ليلني منكم ذوو
الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في شرح الالفية وهو قلت وقال الدماميني
زعم بعض اهل البيان ان التطويل لا لفائدة من طرف التقصير عن المراد بان يقبل ... بالنظر
الى قوله لا يتعين الزيادة واعترض بان ذكر الشي مرتين فيه فائدة التاكيد فقال انما
ان الشي يعطف على نفسه تاكيدا وعدم تعيين الزيادة ولا يدفعها والفايدة التاكيد ... الاطناب
الاطناب انتهى وفيه ان ما ذكره لا يخرج اشكال اذ لا ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا

عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة وضع غيرهم التقسيم
وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود فيه هو المتبوع وانما يأتي به اما للبيان ان المنسوب
اليه بعد ما هو المنسوب اليه في الحقيقة لا غير واما لبيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير
خاص الى آخر ما قال واما ما ذكره التمهيد الثاني من الامثلة فغايته استعماله العطف فيما لم يكن فيه مغايرة
وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته والقول
غايته عطف الشيء على مرادفه وهو ليس عطف الشيء على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة
كثرة الثاني ولو لا ظهور التاكيد في المقام عرفا لكان اللازم القول بالمغايرة جدا واعلم ان العلامة
في النهاية لما ذكر حجة فخر الدين وهي التي احتج عليها ذكر سؤالا وفيه نظر لان الواو يحتمل ان تكون
للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف مرجوح لكونه موضوعا بغير الواو واحتمل التاكيد مرجوح
السيد عميد الدين بان احتمال كون الواو للابتداء كما ذكره مرجوح لكونه موضوعا للعطف دونه
ولعدم الفائدة فيرجح حمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد
بتكرير اللفظ مع حروف العطف لنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حروف العطف
فيكون ذكره حينئذ لغوا وهو غير جائز وايضا فان كلامه يشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف
لا يكون ما بعده مؤكدا الا لما مضى وذلك يتعين في حروف العطف فان كان مقوله الماضي
او لا كان تكريرا محضا خاليا عن الفائدة ولقد جاء فيما ذكره ايضا واو الابتداء هي الواو الحالية
لقرينة باذا الداخلة على الجملة الاسمية كما صرح به ابن هشام ولا وجه له في هذا المقام بلا ريب وان
كان الثاني ولا يخ اما ان يمنع الزايد ما عقلية كالعقد او شرعا كالعتق او عادة كيقي الماء
او لا يمتنع وعلى الاخير اما ان يكون الثاني معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او
عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متعاكسين بلا لوكانا متعاطفين ام لا والاقتضاء

العطف

العطف المغايرة مسلم ان لم يعارضه ما هو اقوى منه فان الظهور يرتفع بالاظهر واما اذا كان احدهما
عاما والاخر خاصا فان كان الثاني معطوفا قال القاضي فيما حكاه عنه لا يدخل تحت الاول لاقتضاء
حكم العطف وتوقف في المعارج كما عن المحصول وابن مالك في باب العطف من التسهيل وقال
في النهاية اذ ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وحكى عن
ابي علي الفارسي وابن جني انهما قالا اذا حكم على العالم بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده فحكموا بان ذلك الحكم
لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العالم وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال
في المعارج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختاره في النهاية الاولى قال العموم الاول الدال على انه لم
يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا على ما حكي وان
كان الاول نكرة فالاتحاد ايضا في المعارج والتمهيد وغيرهما كما في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر
وان كان الثاني نحو صل ركعتين صل ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب العلامة في نسخ
في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والطوسي في كاشف الرموز الى المغايرة
وان يفيد الثاني شيئا آخر الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار وفخر الدين في المحصول والآمدي
وعامة اصحاب الشافعي وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول
بالاتحاد وان الثاني تاكيد وظاهر العلامة في مبادئه وصاحب الحاشية وغيرهما التوقف كما عن الآمدي
والحاجبي والاظهر عندي ما عليه الصيرفي لان التكرير يكون في التاكيد ما لم يكن في التاسيس فيحمل عليه الحاقا
للفرد المشكوك بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فمسلمة في غير هذه الصورة في المحقق المطلب ان غلبة
التكرير في التاكيد بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل اكرم
زيدا اكرم زيدا او جاءني زيد جاءني زيد او اكرمت خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى
لم يفهم منه سوى التاكيد ولم يتخيل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد به في الاول بل لا يفهم منه الا التاكيد

واذا قال الحاجب في الكافية التأكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ مثل جاءني زيد زيد ويجري في الالفاظ
كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التأكيد خلاف الاصل لقال التأكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو
ما يكون بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل الظن القريب بالعلم بان كل مكرر
للتاكيد وح فيمكن ان يدعى ان المتكررات وضعت وضعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد
احتج الاولون بوجوه الاول ان التاسيس اولى من التاكيد لان الاول موافق للغرض من اصل اللغات وهو
افهام السامع ما ليس عنده مع كونه اكثر فائدة فيلحق به الظن لا كذلك التاكيد ولذا ادعى الشهيد الثاني
الاتفاق مع كونه خلاف الاصل الثاني ان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا والاصل
الحقيقة فيلزم التاسيس الثالث ان الامر يقتضي الوجوب فالامر الثاني اما ان اوجب شيئا غير الاول او لا
الاول هو المطلوب والثاني فاما ان لا يوجب شيئا اصلا او اوجب ما اوجبه الاول وكلاهما باطل اما الاول فلانه يخرج
عن المعلوم رعايته او اهمال اللفظ وهو مرجوح واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو كذلك فتعين الاول
وهو المطلوب الرابع ان الامر الثاني قبل تعقبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالا
ستصحاب والجواب عن الاول بما عرفته على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى وجود اشتماله على
الفائدة من غير المنافاة للاغلبية كان التاكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوائد قد تترتب على تحصيله بل
يكون فائدة التاكيد اوفى لحال العلامة في المناسبة فائدة التاسيس وان كانت اعلى لان امالة برأيه
لفقده مستصحب الحال والعدم راجح على ضديهما وبعد معارضته بانه يلزم في التاكيد من مخالفة ظاهر الامر
من الوجوب والندب والمشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد واذا تعارضا وجب الترجيح بقي
سالما ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في الواقع وفيه ان المخالفة لظاهر الامر في الاحتياط
معارضة بمثله لان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية كما اذا قيد بالطلب
الزائد مما تقدم والتحقيق ان الامر المزبور لا يصح التمسك به في مقام اثبات اولوية التاسيس على التاكيد

فانه

فانه امر تعبدي لا يثبت بالاصول العقلية ثم لو توقفنا في ترجيح احد الامرين على الآخر فهو خطاب من الشرع مجمل
كان التمسك به صحيحا بان يقال ما ثبت من هذا الخطاب الوجوب في الجملة لا التكرار لاحتمال التاكيد فالاصل عدم التكرار
فان الثابت في المقام حاصل في نفس التكليف ومن شانه التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثاني بالمنع من كونه
مجازا وانما يلزم ان لو قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون التقرير المذكور جزء المفهوم
لانه ح يكون مجازا لان اللفظ المؤكد قبل تاكيده لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزءا لما وضع له
وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقرير المذكور يستفاد من التكرار لا مما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظ الثاني
قد استعمل في معناه الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يتحقق
عرفا للتخصيص المؤكد انه مجوز وقد يشار اليه بما ذكره الفاضل الباغنوي فانه قال في صورة الحمل على التاكيد لم يلزم
استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب او الندب او القدر المشترك اذ لا شك ان زيدا الثاني في جاءني زيد زيد
لم يدل الا على ما دل عليه الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي هذا وقد قال السيد عميد الدين ان الامر لم
وكونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال
ايجاده الامر الاول واما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الاول
الثاني كذلك الفعل وقد يرد عليه ان كان المراد من قوله لان بالامر الثاني اه ان الشارع طلب طلبا جديدا بتقييد
زمانا اولا وثانيا فهو ممنوع فيه صرف الثاني الى الاول لانهما طلبين لا ربط بينهما وان كان المراد منه ان
الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول واما الزمان الثاني والثالث فيفهم بالالتزام
وليس الامر الثاني كذلك لانه يدل صريحا على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا المقدار من التغاير
لا ينافي التاكيد ان اللفظية ولو كان هذا موجبا لعدم التاكيد لانتفى التاكيد اللفظي راسا
وهو خلاف اجماعهم على الظاهر مع انه لا يصح في المتماثلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اول

وثانيا عن الثالث بانه لو تم لزم ان لا يتحقق تاكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحل انه انما يلزم تحصيل
الحاصل لو لم يفد التاكيد اما مع تقدير افادته فلا كما في العرف فانه ما يمنع العادة من تكرره فان الثاني يفيد ما افاده الاول
اجماعا كذا في النهاية وقال السيد عميد الدين ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه فمنعناه لكن ذلك
مع انه مخالف لمذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المأمور به ودلالة على كون
متعلقه واجبا فهو حاصل هذا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به اولا فلا يختلف وعن الرابع بانا
نقول به ايضا كما عرفت          اعلم ان صيغة افعل وما في معناها يستعمل في معان كثيرة الايجاب والندب
والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية
والاذن والاحتقار والتمني والانذار والتاديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب والتكذيب
والاعتبار والمشورة والانعام ولا يبعد في ارجاع بعضها الى البعض وقد اختلف القوم فيما هو المعنى
الحقيقي منها على اقوال          الاول انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وهو للعلامة في التهذيب والمنتهى و
في العدة والمحقق وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما
عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه وهو ظاهر المحكي عن ابي اسحاق الشيرازي
والقاضي ابي الطيب والسمعاني وابي المظفر السمعاني وفخر الدين الرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء والمتكلمين بل قيل
انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول هو المشهور بين الاصحاب حتى نقلت من شهرته اليهم عبائرهم
مختلفة فمنهم من قال الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون
الامر للوجوب كونه دالا على ان الفعل المأمور به على صفة الوجوب ومعنى كونه للايجاب
فان معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل المأمور به ولا يدل على انه على صفة
الوجوب بل ذكرت ان الكل قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمرة بين القولين لا سيما بالنسبة

الى الاوامر الشرعية ساقطة في التعبير          انها حقيقة في الندب وهو لابي هاشم ولبعض جماعة من الفقهاء
والمتكلمين فيما حكي عنهم وحكي عن الشافعي في قول          انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد
الدين وللخطيب القزويني كما عن ابي منصور الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة وا
ختاره العلامة في بعض والبادي ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه عن بعض من نسب اليهم الاشتراك
انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول شرعا وهو السيد المرتضى وابن زهرة
انها مشتركة بينهما لفظا وهو لصاحب المنتقى والمحصول والتحصيل على ما حكي قبل وهو المذهب نقله ابن
في منتهى السؤل عن الشيعة          انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم
الحاجبي الى الشيعة بل بعض اصحابنا هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبته الحلي اليهم افتراء
انها مشتركة بين الاربعة السابقة والارشاد وهو محكي عن بعض          انها مشتركة بين
الاولين والاباحة وهو محكي عن جماعة          انها مشتركة بين الاحكام الخمسة وهو محكي عن بعض
انها مشتركة بين الاحكام الخمسة وهو محكي عن بعض          انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلمه
وهو محكي عن بعض وحكي عن الاشعري التردد بينها لكونها مشتركة بينها او قيل لكونه موضوعا ولا نعلمه
انها حقيقة في الاباحة وهو محكي عن الشافعي ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة
انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن بعض
انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن الاشعري
انها من الله تعالى للوجوب ومن النبي صلى الله عليه وآله اذا ابتدأ بامر للندب اما امره الموافق لامر الله تعالى فللوجوب
وهو محكي عن الابهري من المالكية          الوقف بين الوجوب والندب وهو محكي عن الاشعري والقاضي ابي
بكر والآمدي والغزالي وحكي الوقف المطلق عن القاضي واما الجويني والغزالي التوقف في انها للوجوب او الندب

انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والاباحة وهو محكي عن بعض ع

او لهما اشتراكا او للقدر المشترك بينهما الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين
كونها مشتركة بينهما لفظا احتج الاوّلون بالكتاب والسنّة والتبادر والعقل اما الاوّل فالآيات كثيرة الاولى
قوله تعالى في سورة النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم عذاب وجه الدلالة انه تعالى امر مخالف
الامر بالحذر ولولا كونه مقتضيا للعقاب لما حسن الحذر والمخالفة عبارة عن ترك الفعل مقتضاه وترتّب الحذر
عن المخالفة يؤذن بانه العلّة فيه ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا الثانية قوله تعالى في سورة المرسلات
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمّهم على الامتناع عمّا امر به وبمخالفتهم لحقيقة الامر لقوله
تعالى لا يركعون فانه ليس باق على حقيقته وهي الاخبار فتعيّن ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب
لما حسن الذم الثالثة قوله تعالى في سورة الاعراف ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن
من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الدلالة انه تعالى ذمّه على ترك السجود المأمور به
بقوله تعالى ما منعك لان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى عنه فتعيّن ان يكون للانكار والتوبيخ
ولولا انها للوجوب لما تحقق الذم بمجرد الترك الرابعة قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمأمور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرّح
جملة من المحققين بان العصيان عبارة عن ترك المأمور به كما العضدي عليه الحجاج الخامسة قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واما الثاني فللاخبار كثيرة اما الاوّل فما رواه ثقة الاسلام
الكليني في الكافي في باب الاشارة عن عدّة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن صالح عن محمد الصباغ
عن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا يونس ملعون من ترك امر الله ان يحتذي ادم مرّتين ولم
اخذ بجوا اعرضه نعضب بغضب الجليل والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة الثاني ما رواه

رئيس

رئيس المحدّثين الصدوق في من لا يحضره الفقيه في باب الصلاة في السفر عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي
جعفر عليه السلام ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله تعالى يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلاة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما
قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عليه السلام او ليس
قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون
ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وكذلك التقصير فلولا
ان صيغة افعل للوجوب لما تمّ منهما ذلك وما قرّرهما المعصوم عليه السلام هنا الثالث ما رواه ثقة الاسلام
عن علي بن محمد عن سهل وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القدّاح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلاة
ورواه في علل الشرائع عن علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله بن ميمون عنه عليه السلام والتقريب في الدلالة انه صلى الله عليه وآله
نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا انه للوجوب لما كان للنفي معنى الرابع ما روي ان بريرة
كانت جارية تملكها شخص ولها زوج كان عبدا فلما اعتقتها عائشة بالتخيير اختارت مفارقة زوجها
فاشتكى فراقها الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها النبي صلى الله عليه وآله ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق
فقالت يا رسول الله اتأمرني بذلك فقال لا انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون
الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة المندوب قبولها مع نفي الامر تناقضا اذ الاستحباب قبولها يقتضي
ندبيته ولكان للندب الخامس ما روي من انه دعا ابا سعيد الخدري لا دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه
فقال الم تسمع الله يقول يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم واما الثالث فلا قطع بان
السيد اذا قال لعبده افعل فلم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال
ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك وبعض ذلك انه لا يصح ان يقال عرفا ان

الواجب غير مأمور به ويصح ان يقال عرفا ان الواجب غير مأمور به ويصح ان يقال ان المندوب والمباح
غير مأمور به ويصح ان يقال ان المندوب والمباح غير مأمور بهما وعدم صحة السلب وصحته امارتان
للحقيقة والمجاز وايضا للفرق تشهد بالفرق بين اسقني وبين لا اسقني ولا فرق بين
الا كون الاول للوجوب وتشهد ايضا بعدم كونها للاباحة والتهديد واما الرابع فلوجهين الاول ان
حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم الخلاف وحمله على غيره لا يفيد ذلك فكان الاول اولى عقلا
ونقلا لان من الادلة وكان لها طريقان احدهما مقطوع بسلامته والاخر لا فاللازم يجب عقلا سلوك
الاول ولقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثاني ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع
له لفظ كساير المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة افعل وفي جميع ما ذكر نظر اما الاول فلوجوه الاول انا
لا نسلم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المأمور به لاحتمال ان يكون عبارة عن حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب فيحمله على الندب او بالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن عدم اعتقاد حقيقته
او عبارة عن تركه استكبارا ومع هذه الاحتمالات فكيف يتم وثوق الناقد الثاني ان غاية ما يستفاد من الاية
الشريفة في لفظ الامر ما نحن به بالحذر ولا دلالة فيه على ذلك على وجوبه لا يتقين كونه له وهو عين
النزاع الثالث ان قوله تعالى عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اخص من المدعى الرابع
فيكون الدليل اخص من المدعى الرابع ان الضمير في امره مجمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى او رجوعه فلا
يمكن الحكم بان امر الله او الرسول ع لم يقتض للوجوب الخامس ان الاية الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب
ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل له السادس ان الاية لا دلالة فيها على نفي الاشتراك بين الوجوب والندب لجواز كونه
لاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا للترديد الحقيقي فاللازم ح اصابة الفتنة للبعض وهو التارك
المتحتم كما تقتضي للامر فان اصابه ما اصابه والعذاب الاليم هو التارك للواجب السابع ان الاستدلال بها
انما يتم لو كان الموصول فاعلا ليحذر وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه والتهديد ح على



من لا يخاف مخالفة الامر واما الثانية فلوجهين الاول انا نمنع كون الذم على ترك المأمور به
لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين او على استكبارهم لانه
قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم النبي ص بالصلاة فقالوا لا نحني فانها مسبة علينا فقال ص لا خير في
دين ليس فيه ركوع ولا سجود الثاني ان الصيغة قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر للوجوب بالركوع
كان مقرونا بها واما الثالثة فلوجوه الاول انها دلت على ان الامر للوجوب لا دلالة فيها
ان الصيغة له الثاني ان غاية ما يستفيد منها ان الامر يومئذ كان للوجوب فلا يلزم ان يكون
في زمان الشرع كذلك الثالث ان التحقير لعله كان من حيث هو وانما لحق الذم لاستكبارهم ولانه
ان تارك المندوب استكبارا يستحق التحقير ويقويه قوله تعالى فاستكبر وكان من الكافرين الرابع ان الامر
يومئذ لعلها كانت مقرونة بما يدل على الوجوب الخامس ان غاية ما دلت عليه ان امره تعالى له ولا دلالة
فيه على ان النبي لو امر ... واما الرابعة فللمنع من كلية المقدمة الاولى بل المراد من الاية بعض العاصين اذ لو كان
المراد الكل لما دخل الجنة الا المعصوم وكان كل عاص خالدا فيها نعوذ بالله منها لا يقال يحمل الخلود على الزمان
المتطاول حيث بل ذهب القاضي في تفسيره وبعض الناس الى انها حقيقة فيه لاستعماله في المنقطع والدائم
والاصل ان يكون موضوعا لما يعمهما دفعا للاشتراك والمجاز ولقوله خالدين فيها ابدا فلو كان
حقيقة في غير المنقطع لزم التأكيد والتأسيس اولى لانا نقول الحمل المذكور ليس اولى من تخصيص لفظ من عصى
ليتحقق الخلود الابدي بل هذا اولى لان التخصيص اولى من المجاز ودعوى ان الخلود حقيقة في القدر
المشترك بين المتقابلين فاسدة لان المتبادر منه الزمان الغير المنقطع فلا يكون حقيقة في غيره
والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولهذا ذهب الطبرسي والزمخشري في مجمع البيان والكشاف
وهو الذي يلوح من صاحب العمدة حيث اعترض على المقدمة الاولى بصدق العصيان في ترك المندوب مع عدم
العقاب على الثاني نمنع كون العصيان عبارة عن ترك المأمور به والامكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون

عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرار اخا الياء والغاية واما الخامسة فلان الاستدلال به دوري كما
لا يخفى واما الحديث الاول فلضعفه سندا وقصوره دلالة اما الاول فلاشتماله على سهل بن زياد وقد اختلف
فيه اهل الرجال والظاهر ضعفه وعلى بكر بن صالح وضعفه النجاشي وغيره وقال انه كثير التفرد بالغرائب
وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل بن شاذان وابن الغضائري انه كذاب ولعنه الامام ع
في بعض الاحاديث واما الثاني فلاختصاص موردها بامر تعم فلا يتعدى واما الحديث الثاني فلضعفه سندا
او قصوره دلالة اما الاول فان الطريق الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم ثم طريقه الى كل منهما منفردا
على الانفراد معلوم ويحتمل ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به صدري واما الثاني فلما ذكرناه في الحديث الاول واما
الثالث فلعدم دلالته على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظا او معنى ويكون المراد بقوله
لامرتهم لالزمتهم وامرتهم بالامر الواجب والقرينة نفي الامر ثبوت الندبية واما الحديث الرابع فلقصوره دلالة
اذ غاية ما يستفاد منه ان امر النبي صلى الله عليه وآله دال عليه ان سائر الاوامر لم مع عدم وضوح سنده واما
الحديث الخامس فلعدم وضوح سنده واما التبادر فللمنع من حصوله من نفس اللفظ لجواز ان يكون باعتبار القرائن
قال في الغنية في دفع الاحتجاج بان كل عبد يستحق الذم على مخالفة امر مولاه لان العبد لو لم يكن عارفا بغرض
منفعة مولاه بمخالفة امره او كان للنفع فيما امره بحيثية دون سيده لما ذمه احد من العقلاء وانما يستحق الذم
اذا علم بالعادة وشاهد الحال كراهة مولاه لمخالفته وانه يستضر بها فيكون ذلك هو الذي لاجله يستحق الذم
دون مخالفته بمجرد الامر انتهى ويجوز ان يكون الذم باعتبار ترك العبد اطاعة سيده الثابتة بحسب العادة والحجة
او تركه ما يحتمل كونه واجبا لان دفع الضرر المحتمل لازم عقلا ولانه لو كان علة الذم مجرد ترك الامتثال
لما تخلف عنه لامتناع تخلف العلة عن معلولها مع ثبوت التخلف هنا فان السيد لو امر عبده بمعصية
ولم يمتثل لما ذمه العقلاء ثم ما الفرق بين السفيه والسادة الى ان يقال يجوز ان يكون باعتبار الاطلاق و
والتقييد والاجمال والبيان واما الحجة الرابعة فلعدم نهوض الوجهين دليلا على المدعى اما الاول فلمنع

فلانه ان اريد اثبات وضع اللفظ بمقتضاه ظهر ان يبني وان اريد انه بعد ورود خطاب
من الشرع يجب لابد من الحمل على الوجوب لاجل اللفظ ولو لم يحصل البراءة فضية انه يبنى على وجوب الاحتياط
كلية واما على الحق من عدم وجوبه ما لم يقطع باشتغال الذمة كما في المقيد وفيما نحن فيه انما نمنع ان الوجوب
اوط قال في الغنية بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل منها
العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما يكره هذا الترك وكل ذلك قبيح لان كل
من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويز كون المامور به غير واجب فالاقدام على الامر ما يجوز فيه القبح كالاقدام
على ما يقطع على ذلك فيه واما الثاني فللمعارضة بان الطلب الندبي كالوجوب في الاحتياج اليه او الترجيح
ليتقدم مرجح بل قيل ان الترجيح مع ضعفه للطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون
عكس ولانا نمنع من عدم لفظ يدل عليه او جد لفظا وجبت الوقت ثم هذا الطلب ضروريان في فصل الثاني
ولكن الغرض دفع الحاجة هو يكون بهما والتحقيق ان يقال القائلون بالوجوب ان ارادوا ان معنى
افعل اوجبت عليك الفعل فان تركته فيكون العقاب على الترك من مدلول الخطاب فهو فاسد جدا
وان ارادوا ان معنى الصيغة هو الطلب الحتمي وهو الطلب على جهة اللزوم وان من لوازمه العقاب
على الترك فهو حق وبه صرح ابو حامد الاسفرايني والامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل
الشيرواني وجد ولنا على ذلك كثير من الادلة للادلة لا نعلم الاول التبادر واحتمال انه من القرائن
فاسد بل هو من نفس اللفظ ويكفي على ذلك انه لو سئل عن العقلاء عن سبب الذم لاجابوا بترك الا
متثال وعللوه بمجرد دون التفاوت بين الامر بالاشارة او الصيغة ولم تكن الصيغة للاعم لتسلط الذم
على الترك لما حسن ذلك فعلا اختصاص لهذا بالمتدينين بالحكم بل المتدين بشريعة من الشرائع هنا
كلام سائر وبيان واف لا بأس بنقله فان قالوا الذي يدل على ذلك انا نجد العقلاء بأسرهم
يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويعولون على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب

لما جاز منهم ذمه لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يصح تاركه الذم وان كان مشتركا احتاج الى بيان
المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وجا الفقهاء علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس لاصحاب تعلق بذم
العقلاء للعبد بعقوبة سيده في مخالفة الامر حتى علمنا منها الايجاب فلاجل ذلك ذموه لان ذلك العلم من وجهين
احدهما ان العقلاء اذا ذموه تعلقوا الذم بمخالفة دون غيرها حتى اذا استفهموا عن ذلك عقبوا
عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه والثاني انه لو كان الامر عن ذلك خاليا لوجب الا يذمه الا من عرف تلك القرينة
وقد علمنا خلافه بانهم [illegible] بمخالفة الامر دليل على تعلق الذم بذلك حسب ما
قلناه ثم قال فان قيل ما انكرتم على من قال انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا العبد
اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بمنافع تعود الى السيد ولا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك
ولا بد من ذمه متى خالف قيل له هذا يسقط بالوجهين الذين قدمناهما احدهما انهم عقلوا الذم
بمخالفة الامر دون غيره وكان ينبغي على ما اقتضى هذا السؤال ان يتعلق الذم بدخول الضرر على السيد
وفوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك والعبرة انه ينبغي ان لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته وانه
ينتفع بامتثاله فلو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف ذلك على
انا لا نسلم ذلك ان السيد قد لا يستضر بمخالفة عبده ويلحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه الا ترى
ان من قال لغلامه اسق الماء ولم يقصد كان صبيا او غلاما او فقيها فان العقلاء يذمون العبد وان
كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد يبلغ غرضه ومراده لما قالوا الماحسن ذلك على حال وكذلك يذمونه
وان خالف منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه
ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلولا ان ذلك يجب عليه والا لم يحسن ذلك ولم يسلم
ان يقولوا انه اذا خالفه فيما عدده عاد ذلك الضرر عليه فلاجل ذلك حسن ذمه وذلك انه ان كان
الامر على ما قالوه سقط قولهم بذلك في منافع ترجع الى السيد لانهم ذموا بذلك ان يفعلوا من ان تحقق

الذم

الذم بمخالفة امر سيده لما فيه نفعه اليه وبين منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الغرض لا فصل بينهما لان
في كلا الحالين يعود الضرر بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم [illegible]
واما ما قيل من ان ترك الامتثال بنفسه لو كان علة للتقبيح ففساده واضح لانه مذموم من حيث
المخالفة ولذا يعاقبه الامر نعم ولما كان تركه موجبا للترك ما نهي عنه من هو اعلى من سيده فكان ذلك
موجبا المدح صار الذم باعتبار ترك اصل الامر في صحبة مسته لكاعه ان ما ذكره يستدعي ما اراد
المعصية لقيدها فان منع من الايجاب في مخالفة الطاعات لم جاز باماراة فينقل له هو جوابنا
هنا قال قوله ثم فليحذر الذين لا بد المناقشات المتقدمة مع صحتها اما الاولى فلانا نمنع
ان المخالفة عبارة بل هي اما عبارة عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به كما هو المتبادر
او عن عبارة عن [illegible] ثم هذا المعنى السابق اياما كان فالاستدلال صحيح كما لا يخفى واما الثاني فلان
الامر هنا للايجاب في الالزام قطعا اذ لا معنى لتحذير عن العواقب في اباحة ومع المندوب اولا فلا
وبالجملة يحسن الحذر ولا يترتب ابدا انما يحسن عند قيام المقتضي للعقاب الا لكان الحذر عنه سفها
ولغوا يلام من تحذيره عن سقوط الجدار الحكم العزيز الحكيم وذلك على الله تعالى محال واذا ثبت
وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
كذا افاد جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر في قيام المقتضي للعذاب وهو مخالفة الواجب
لا المندوب كذا افاد جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر في قيام المقتضي للعذاب
بل يحسن عند احتمال نزول العذاب مثل كثير في الشريعة كامرهم بترك الصلوة في الملك المغصوب
بالشمس حذرا عن اصابة البرص كامرهم بترك الاكل والشرب عن الجنابة حذرا عن اصابة الفقر وتحمل
ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب مجهولا او مظنونا ويكون حسنا ومندوبا لو كان محتملا ويمكن الدفع
بان احتمال قيام المقتضي لو كان وكون الامر للوجوب اذ احتمال العقاب منتف على تقدير عدم الوجوب

لقبح الظلم واما ما ذكره من احتمال العقاب و قد يتحقق ولا يجب الحذر كالامثلة المتقدمة فمدفوع لان
ذلك انما لم يتحقق احتمال العقاب فيها الا للزوم الظلم القبيح عليه تعالى لان العقاب من فعله تعالى ولا يحتمل
صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيهما لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية بناء
على علاقة ذاتية بينهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتدبر واما الثالثة
فلعدم القائل بالفصل على ما صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان
اضافة المصدر حيث لا عهد تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو وغاية ذلك صحة الاستثناء فانه
يصح ان يقول فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الطلبي كما ذكره جماعة من المحققين واورد عليهم
ان المصدر عام بالنسبة الى ما يضاف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدري والامر في الاية الشريفة محمول
على ما يطلق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما تم المطلب اذ يصير المعنى ان من خالف جميع الاوامر
فليحذر ولا يلزم من ذلك الامر بحذر من خالف امرا واحدا والتحقيق عندي ان هذا العموم ليس لما قالوه
حتى يرد ما اورده وان امكن دفع الايراد الاخير بانه مبني على ان العام موضوع للدلالة على كل فرد لا
مجموع الافراد والا لما فرضنا بل لان هذا الوصف علة لذلك الحكم لان تعليق الحكم على الوصف يشعر
بالعلية فيتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف كما هو قضية مفهوم العلية ومن صحة الاستثناء با
عتبار هذا العموم المفهوم من تعليق الحكم على الوصف كما صح الاستثناء من قولنا اكرم العلماء الا زيدا الظاهر
علم عدم [illegible] حكم المؤبد [illegible] لم نعلن اخر تخصيص العموم انه فرض بطلان هذا العموم المفهوم من التعليق
لم يصح الاستثناء ثم قال بعض المحققين ان هذا العموم مستفاد من الاضافة لا لاجل كونها اضافة
المصدر بل لان الاصل ان النكرة المضافة للعموم مصدرا كانت ام لا وحكى عن الشيخ الرضي انه قال ان اسم
الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر للاستغراق اخذا من استقراء كلام
العرب ثم لو سلمنا عدم العموم فنقول الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لحسن الذم

والتهديد

والتهديد على مخالفة مطلق الامر مضافا الى اصالة عدم الاشتراك واما الرابعة فلان احتمال الرجوع غير قادح
بعد عدم القول بالفصل بين امره تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وآله فان من قال بالوجوب في الاول قال به في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه
نظر لوجود المفصل وهو الآمدي المتقدم اليه الاشارة اللهم الا ان يدعى شذوذ الفارق فالمشهور مضافا
الى اصالة عدم النقل وبما يحكى دعوى ان كل امر للوجوب فلم يكن من الله ورسوله واما الخامسة فلان
الظاهر ان المراد بالامر ما صدق عليه [illegible] افضل [illegible] قام مقامه في الدلالة على الطلب لو منعه
فتدبر واما السادسة فلان احتمال التوزيع نحو ما تقدم فاسد اما اولا فلانه يلزم ان يكون كل من يرد الحجب
مقصودا بالفتنة وهو مقطوع بفساده واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة وهو ممنوع
عند الكل الا من ليس دان جوزه تم اذ لا قرينة هنا الا [illegible] لاحتمال التوزيع ولا يمكن ان
يقال ان تم للندب لان ترك المندوب لا يوجب العذاب فيتعين ان يكون امره تعالى للوجوب [illegible] امر غيره بما مر
باصالة عدم النقل واما السابعة فلان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر
في محله فان قلت الفاعل مفهوم الموصول فيكون المامور بالحذر [illegible] ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لو
اذا قلت المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم بالحذر من انفسهم على ان اتحاد الفاعل [illegible]
يصلح ان يكون [illegible] الكلام [illegible] الامر [illegible] الجمع [illegible]
وحده هو مكلف [illegible] تقدير [illegible] المفعول [illegible] الحذر لا يتعدى الى مفعولين
فان قلت فليكن مفعول المحذور [illegible] المخالفة [illegible] اصابة الفتنة ليست علة للحذر [illegible]
منهم ولا المخالفة لان المفعول له [illegible] الفاعل الفعل [illegible] اصابة الفتنة بان قلت
فليكن التقدير كراهة ان تصيبهم [illegible] ان يكون مفعولا له قلت هذا التقدير غير محتاج اليه [illegible]
تقدير [illegible] الفعل [illegible] الحذر عن مخالفة الامر [illegible] وجب الحذر عن مخالفة الامر
بالطريق الاولى [illegible] الثالث [illegible] واذا قيل لهم اركعوا [illegible] والمناقشة [illegible] الاول

خطابات

ظاهر الآية الشريفة كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب والا

البعيدة غير قادح مع ان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول واما الثالثة

فلان الاصل عدم القرينة والرابع قوله تعالى وما منعك ان تسجد الاية والمناقشات مدفوعة اما

الاولى فلان المراد بالامر في الاية اسجدوا كما صرح به جملة من المحققين لا المركب ... وان ثبت

ان صيغة للوجوب فغيره كذلك للاصل وعدم القائل بالفصل واما الثانية فلان الاصل عدم النقل

واما الثالثة فلانه تعالى رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر ولا مدخل لغيره فيه

واللام يحسن ترتب الذم على مجرد الترك واما الرابعة فلان الاصل عدم القرينة واما الخامسة فلان

الاصل عدم النقل ويعضد ما اخترناه الرهبانات السابقة كما لا يخفى احتج القائلون بانه للندب بوجوه الاول

قوله تعالى اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيتنا وهو معنى

الندب ان الواجب غير مفوض الى اختيارنا الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا في الرتبة

فان رتبة الامر على من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب

لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما قالوه الثالث ان المندوب ما يمدح على فعله ... وهو داخل في الوجوب فكل

واجب مندوب ولا عكس لان الواجب ما يذم على تركه وليس كذلك المندوب فيجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا

والجواب عن الاول انه ضعيف سندا ودلالة اما الاول فلانه لم ينقل الا من طرقهم فلا يعتمد عليه بغير نظر واما الثاني فلانه

على رد الاتيان به الى استطاعتنا لا مشيتنا فلا دلالة فيه على مدعى الخصم بل زعم بعض دلالته على ان الامر للوجوب

واجب عندنا ردع مع ما قلناه بوجوه الاول ان الاذعان ... الاهمال ... فيدل على ان بعض

اوامر الشرع للندب الثاني انه اذا ... ما ذكره لا دلالة فيه على ما ادعاه فان الكلام ... مردود الى مشيتنا

انه لو ثبت ... ان يراد بالامر الندب ولا يلزم منه كون الصيغة موضوعة بل لا بيان يعتبر كيف

بان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي لم يحتج الى البيان لانصراف ... التو

والتوضيح

والتوضيح خلاف الاصل وعن الثاني بان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به بعض المعالم سلمنا ولكن نمنع

من عموم دلالة السؤال على اللزوم بل يدل عليه بالدلالة بعد تحقق الطلب ... صيغة فعل

الطلب الحتم سواء صدرت من علي على جهة الاستعلاء فيكون امرا ... فيكون سؤالا ولكن من

لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزءا من مدلول الصيغة

بل هو لازم خارجي له وليس ذلك ايضا من مدلول اللفظ الوجوب فانه من لوازمه العرفية وانما عرفوا الوجوب باستحقاق

الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو للتقسيم اللاصق في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز وعن الثالث

اولا بانا اثبتنا انه للوجوب وثانيا بان اثبات الوضع بمثل ما ذكره غلط فان الامور التوقيفية لا بد فيها من الرجوع

الى مظانها والاعتبارات العقلية لا تصلح لاستنباطها ثم يقول عليها بعد الفحص عن التخصيص ... الصيغة

فيتوقف بعد ورود الخطاب ... ان القدر المستفاد منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل

عدمه ولكن يظهر من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل فانه قال وتعلق من ذهب الى ان

مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان امرا ... ولا بد منه

ومن ايجابه والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك باطل لانا نقول لهم من اين علمتم انه لم يكن ترك الامر به

مما قطعتم على المندوب الذي هو اقل فايدة فان قالوا من حيث الترك لو لم يكن ليبين ذلك قيل لهم ما الفرق

بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لم يكن كارها لبين ذلك فان قالوا الفرق بين الامرين

ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك فيه وليس كذلك اذا تغير حاله وصار

مكروها بل يجب بيان هذه بيانه لان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة

وتغير حالها عما كانت عليه في العقل لا بد من تغيير تركها وخروجها عن الاصل العقلي فان الامر الحقيقي

مثلا امر بفعل كان في العقل ولولا ورود الامر به كان محظورا وحيث كان ادخاله نفعه على النفس من غير

فايدة ولا بد من تغيير تركها الذي كان في العقل واجبا وقضيته ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل

واجبا والا يكون للامر ارادة ولا كره بها فيكون الفعل ندبا الا ان يكون مرادا فيكون للمكلف تخيير بينه
وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب على ما استدل عليه فيما بعد بعون الله تعالى
والحكيم لو نال المكلف فعل كل بعدما شهرها وجب ان يبين له حكم الترك في وقت الخطاب فهم لا يفرقون
في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان
ما ذكروه من الاحتمالات انما هو بالنظر الى العقل ولكن الذي يقتضيه القواعد الشرعية الثاني وهو الندب
وذلك لان تغير حال الترك انما هو بحال الفعل لتقابلهما والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه
في الجملة لكونه لازما فتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب في الجملة الاصل كالعام الحجب
الاقتصار في تخصيصه برفع البدع مقتضاه على القدر المتيقن وفي المشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا
فلا نقول على ان البيان ليس في محله كما لا يخفى وقد يحصل ما ذكرنا في قاعدة كلية وهي انه اذا حصل
العلم برجحان شيء في الشريعة وشك في كونه على الوجوب او الندب فالاصل الندب لا لان الاصل الندب
بل لان رجحان محقق والفهم غير معلوم والبراءة الاصلية تقتضيه فيكون الحال الندب بلا فرق في ذلك
بين ان يكون المنشأ في حصول العلم الاجماع كما يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا او نحو ذلك
في نحو ابعد وجوبا واللفظ المجمل كالامر في اخبار الائمة عليهم السلام بناء على ما ذكره صاحب المعالم من حمله على النوع
استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة وبناء على اشتراكه
بين الوجوب والندب لا في الرجحان ولا يتفرع في الجامع الاباحة فعلية وهي غير معلوم بل يجب التوقف ان
الخطاب فقد جمع بالمجمل معه فقد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون
الا بالتزام الفعل لانا نقول هذا يقتضي رفع اليد عن اصالة البراءة فان ما ذكرها في كل ما يعول
عليها وكلما ما يبنى على حجية اصالة البراءة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم ممنوع فانه عين النزاع
ولزوم تحصيل البراءة انما يكون بعد القطع بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف به



الا على القول بالاحتياط مطلقا وكذا الكلام فيما اذا علم مرجوحية امر وشك في انه على الكراهة او الحرمة
فيحكم بالكراهة احتج القائل بانه للاباحة بكونها اقل المراتب فيكون يقينية وجوابه يعرف مما سبق ولعل
حجة المفصل بين امر الله وامر النبي الذي يبتدئه بعد ان الاول للوجوب والثاني للندب الاخذ بدليل القائلين
للوجوب في الاول والمندب في الثاني الا بانه تولدهم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه واصالة عدم النقل هنا ولولا الدليل وهو هنا موجود
وجوابها ما تقدم مما هو عدم نهوض الرواية شاهدا للقول بالندب فيبقى الاصل المتقدم سالما عن المعارض نعم نهوض
الايات المتقدمة دليلا على القول بالوجوب احتج القائلون بالاشتراك اللفظي باستعماله في المعاني التي ادعوا انه حقيقة
فيها والاصل في الاستعمال الحقيقة وبالخبر القضية واما ما قلنا ان مطلق الامر في وضع اللغة للجامع وجوب
والندب بدليل انه اذا ثبت انما كان امرا لارادة المامور به فارادة الحكيم لا تتعلق الا بصفة زائدة
على حسنه وانه مما يستحق به المدح والثواب وبهذا اشترك فيه الواجب والندب بينهما فلا بد من حمله على القطع
على احدهما الا بدليل وجواب الاول المنع من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لما ذكر وبكونه مجازا في
غير الوجوب اولى الثبوت كونه حقيقة فيه واولوية المجاز على الاشتراك وعدم ثبوت لوازم الاشتراك
اللفظي ولا المعنوي وجواب الثاني ان الامر عبارة عن ارادة المامور به على جهة اللزوم لا مطلقا لما بيناه احتج
القائلون بالاشتراك المعنوي بوجوه الاول استعماله في المعاني التي ادعوا كونه موضوعة للامر الجامع
بينها والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيتعين ان يكون للقدر المشترك بينها الثاني ان فيه الثاني
تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع ولذا عرف النحاة وابل اللغة
الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والعلو الثالث ان كون الطلب ماخوذا في مفهوم الصيغة
بديهي وتقييده بالعصر غير دليل لا يصح وما استدل به الخصوم ضعيف واحتمال غيره مدفوع
بالاصل الرابع كثرة ورود الامر في الاحاديث متعلقا بالاشياء بعضها واجب وبعضها مندوب
من دون تعيين قرينة في الكلام وهو غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك الخامس ان

ان اهل اللغة قالوا الا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى

الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر لما عرفت اولا وثانيا فلان المجاز خير من الاشتراك كما مر في الدليل الذي قد

بيناه وثانيا بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزم منه المجاز بل المجاز فيه اكثر كما صرح به السيد عميد الدين

وصاحب المعالم لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضعه بالخصوص فالاستعمال فيه استعمال

في غير ما وضع له الا في الاكثرية لان استعماله في القدر المشترك على التقدير وضعه لاحدهما مجاز ايضا لانا

نقول الاستعمال في القدر المشترك ان وقع ففي غاية الندرة كما صرح به في المعالم فاين هو من استعماله والاستعمال

في كل من المعنيين وانتشاره وثانيا ثبات التجوز اللازم على التقدير الاول انما كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل

احتمالي ان هذا انما يتم لو جعل المفردة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلها محتملا

طريق استعماله في ذلك الاخر في التجوز فالظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد

من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم وينفقاد الخصوص

من القرينة وصرح المحققون ~~بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص~~ ح

فالمراد بلزوم المجاز في احدهما لو فرض انه في احدهما حقيقة لزومه دائما والحاصل البين المراد من اثبات

كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد انها لازمة في صورة الاشتراك المعنوي بل الغرض

الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيه الا انا نقول لا نم انه يجوز عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد

عليه نعم لو ثبت ان الغالب في استعمال المحقق حقيقيا ومجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي

على المجازي ولكن لم نحقق ان الغالب في استعمال اللفظ في المعنيين اذا كان بينهما جامع قريب

الاشتراك المعنوي وكونه اللفظ موضوعا له فتم من الثاني بالمنع من التبادر بل المتبادر الوجوب

كما فصلناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على التسامح

حد الشهيد لك الاختلاف العظيم في هذه مع ذهاب المتم الى الوجوب وعن الثالث اولا بانه كما لا دليل على

التقييد

التقييد بالفصل كذا لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة وتجرد العلم عن طلبه الخبر في المنع لا يوجب

اصالة عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة وبالجملة التمسك بنحو هذه الاصول

في الامور التوقيفية من الاغاليط الراجحة والخرافات البادرة وثانيا بانا قد بينا الدليل على التقييد

وعن الرابع بانه ان كان من فرينة على تلك الدعوى فلا يمكن ذلك ويكن ذلك فرارا عن عموم المجاز عندنا والا فاصل الدعوى تقط

لانا علمنا الصحة بها باعتبار دليل منفصل وقرينة غير متصل من اجماع ونحوه ولو كان تجاز للزوم الاتصال في القرائن

لانا نقول لا نم الاتصال في القرينة بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما بينا ولكن نقول الاطلاع كاشف

عن القرينة في الجملة وليس هو عين القرينة وعن الخامس بالقدم احتج المتوقفون بعدم الدليل على ما يعين

الحكم فان العقل لا مدخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه

ممن يبحث ويجتهد ولو طلعوا لما اختلفوا والاحاديث ان سلم لا تفيد العلم والمسئلة علمية ولج ان الاستدلال

باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بيناها ذلك وكون المسئلة علمية ممنوع فان المسائل اللغوية يكتفى

فيها بالظهور ان حجة من المحققين كالسيد بن المرتضى وابن زهرة والشيخ والعلامة والشيخ البهائي وجدي رحمه

الله والمحقق ادعوا الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب قال الاول الصحابة تحمل كل امر ورد في القرآن

او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة متى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى

او من الرسول لم يقل صاحبه ان هذا الامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب

بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين وتابعي التابعين فطال

ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت مجرى

خروجا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية رض فلا يختلفون في هذا الحكم

الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على

ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة وقال الثاني بعد

الصحيح بان الامر في الشريعة للوجوب والطلب على ذلك بجمع الامامية قال الثالث ويدل على صحة ما ذهبنا
اليه رجوع المسلمين من عهد النبي ص الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر
رسوله فلولا انهما يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك وكان المحتج عليه ان يقول واي شيء في ذلك دليل على
صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة ودليل لهم على ذلك لان هذا دعوى مخصوص ومن ادعى
القرينة فعليه ان يبديها ولم نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله تعالى ذكروها على حال وقالوا الرابع ولان
الصحابة تمسكوا بالامر على الوجوب ولم يظهر انكار وكان اجماعا وذلك كما في قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب وفي قوله فليغسل
وقوله عليه فليقضها وقال الخامس صيغة افعل وما معناه حقيقة في الايجاب لان المندوب لشيوع الاحتجاج بمطلقها من غير
نكير وقال السادس المتبادر منها عرفا هو الوجوب لان من الادلة ومنها الاخبار والدالة عليه وسنقول ان تلك الاخبار
والاتفاق الحاصل من المتأخرين في الاعصار والامصار الا من شذ ممن ظهر توحده وقال السابع لو ثبت الاستدلال
بمطلقها على الوجوب شايعا شايعا من غير نكير كالعمل بالاخبار ونحوه قال العضدي والطوسي من قبيل الاحاد
اعلم انه نظر جماعة من اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل السبزواري في الذخيرة وتبادر الكل تابعين
الخراساني في شرح ... المحدث الكاشاني في المعتصم ان الامر اذا طلق في اخبار الائمة ع مجردا عن القرينة يكون
مجملا ولا يكون حمله على الوجوب واحتجوا على ذلك بشيوع استعمالها في اخبار المروية عنهم ع في الندب بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي ويرد عليه وجوه الاول ان شيوع الاستعمال
في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال مع عدم القرينة
المقارنة بان يكون استعمالهم فيه بطريق ... بدليل منفصل انه يدل على الندب فلا يبعد ما ذكره وكان مراد الجماعة
هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال اذ الاطلاع على هذا الشيوع الحاصل للمولى والجماعة بملاحظة
الاخبار الكثيرة الواردة عنهم وما كل واحد من الرواة لم يكن شأنهم في الاطلاع على الغلبة التامة ... جميع
الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده الحمل على الوجوب في المعتبر فهم الراوي لانه المخاطب ...

علي

غيره الثالث المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل على الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص
مع اتفاق الكل على الظاهر حتى هؤلاء الجماعة على وجوب حمله على العموم اذا تجرد عن القرينة وايضا حكى التنصيص
من جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة الرابع
ان حمل اكثر الاخبار على المجاز لا يعلم الكثرة في عرف الائمة فان الحمل فيها قد يكون باعتبار القرينة على كونه
مرادا وقد يكون باعتبار فقد الرواية عن الحجية فيحمل عليه لان التأويل اولى من الطرح وهو لا يستلزم المجازية
في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان ظننا بها فنمنع ان الغلبة الظنية تعارض اصالة الحقيقة الخامس ان
تتبع الاخبار يكشف عن بقاء اوامرهم على الوجوب مثل قول الصادق ع لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوه وقوله
لزرارة لا جناح عليكم فلم تقل افعلوا السادس اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتأخرين على عدم التوقف في
امر النبي ص في الاخبار المروية عنهم في الحمل على الوجوب الثاني اختلف الاصوليون في الامر الوارد عقيب الحظر فذهب
جماعة الى انه كالامر المبتدأ فان كان للوجوب فيحمل والا فلا منهم الشيخ والسيد ابن زهرة والمحقق والعلامة في التهذيب
الشافعي والبيضاوي كما عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب وابي المظفر السمعاني والفخر الرازي بل الى اكثر
المحققين وذهب الحاجبي كما عن الشافعي الى انه للاباحة وحكاه جماعة كالسيد والشيخ والعضدي عن الاكثر و
ذهب بعض الى انها للندب وتوقف امام الحرمين فلم يحكم لشيء مما حكم به الاولين وجه الاول ان المقتضي
موجود والمانع مفقود وهو الموضوع للوجوب والمعارض مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح الجواز
الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام متساوية في التضاد ورفع الاستبعاد صحة
نهي التصريح بالوجوب بعد الحظر الثاني ان السيد اذا قال للعبد اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب
مع وروده بعد الحظر الثالث ان امر الحائض والنفساء بالعبادة للوجوب مع انه بعد الحظر الرابع ان الحظر
العقلي اكثر مما اذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب بان العبادة قبل ورود الشرع بها محرمة
فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكل الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى الثاني وجهان

الاول كثرة استعماله في الكتاب والسنة في الاباحة قال الله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا واذا طعمتم فانتشروا وفاذا
تطهرن فاتوهن فالان باشروهن فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقال النبي صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها الى غير ذلك مما لا يعارض ما ذكر بقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الامر فيه للوجوب وبقوله عليه السلام اذا ادبرت الحيضة فاغتسلي لان مثل هذا
نادر والنادر لا يعارض الغالب الثاني ان المتبادر منه عرفا الاباحة وبهما يجاب عن الادلة السابقة اما الاول
فللمنع وقيام المعتقي واما الثاني فلان المفهوم الاباحة لان فرض انتفاء القرائن والا فلا نزاع واما الثالث
فلانه قد ثبت بالدليل ودفع الظواهر بالادلة القاطعة بغير ضرورة واما الرابع فلان العرف عرفان والتحقيق ان
في ان الصيغة موضوعة للوجوب فالاصل حملها عليه حيثما تطلق مجردة عن القرائن سواء وردت بعد الحظر
اولا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة لما عرفت ولا الاستعمال فيها احيانا يقتضيها وكليته لمعارضة
بالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة يشكل التمسك بالاصل حتى على ما ذهب اليه جماعة
في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح من التوقف بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز
الغالب يجب الحمل على الاباحة ولهذا مال الاكثر الى الاباحة قال واحتمال الاباحة ارجح لغلبته ولما على
ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد عمل على هذا الاصل كثير من
المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة والبيضاوي وغيرهم وذلك اما للتوجيه الاصل على
الظن او لمنع الغلبة وبالجملة اذا لم تشهد قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فلا
يرتفع البحث في الاصل واما ما صنع السيد عميد الدين من اصالة الحمل على الوجوب في المقام تمسكا بان غاية ما ثبت
من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب كونها له اذا لم يكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل
على وضعها له فيبقى ظن الغلبة بلا معارض لانه لم يكن دليل على الوضع للاباحة ففيه اشكال لما مر ولان
النظر من المحققين من القائلين بالاباحة مجاز ثم رتب باليقين كلام العضدي بانها صارت حقيقة

من غير

شرعية في الاباحة في عرف الشرع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم لكنه
ليس بصريح وظهوره مسلم الصراحة تفيد اعتراف بانها لو لم تكن في العرف للاباحة لكان اللازم الحمل على
الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره لما تحقق مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام
لم يثبت انه موضوع للحيوان المفترس بل للرجل الشجاع كما قاله منكر وقوع المجاز في اللغة وهو ما سبق جدا
واما ثالثا فلان وضع اللفظ للمعنى اذا كان كالادلة الاخر اذا كان فكونه بعيدا جدا لما العدم وتوجيه الدليل ونوعه قال بعض
المحققين الاصل في وضع اللفظ لشيء ان يكون مع لفظ مخصوص واما رابعا فلانه لو لم يكن الوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم
الاشتراك ان قيل انه لغيره والنقل ان قيل انه عرفا او المجاز ان قيل انه مجاز فيه فيلزم ان يكون استعماله في الوجوب
مجازا وهو استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة واعلم ان بعض القائلين بانها بعده لغير الوجوب الحق بها
ما ورد بعد توهم الحظر وما ورد بعد الكراهة وما ورد بعد توهم ما وما ورد بعد الاستيذان واعلم ايضا
انه قد ذكر الاصوليون القائلون بالاباحة اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم
بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما اذا ورد ابتداء لا كالامر بعد التحريم والفرق
من وجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم
الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل الثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة با
لمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من طلب المنافع واما
القائلون بان الامر ~~لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد~~ اكثر بعد التحريم
للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم انتهى ولا يخفى ضعف الوجهين وتحقيق ما ذكرناه
بتمامه اختلف الاصوليون في ان الامر المطلق العاري عن القرائن هل يدل على المرة من غير تعرض لتكرار ولا
تكرار او لا يدل على احدهما على اقوال الاول انه يدل على المرة لا غيرها وهو للعلامة والشهيد الثاني وولده والمحقق
البهائي والحاجبي والسكاكي وجماعة كامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع وابي الحسين البصري ومع نسبته شيخنا

وبعض الحنفية وحكاه جماعة عن الاستاذ الشافعي انه للتكرار مدة العمر بشرط الامكان وانه نزل منزلة ان يواحمل
ابدا بشرط الامكان وهو للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين على ما حكاه الثالث
انه للمرة ولا يحتمل التكرار وهو مختار كثير على ما حكاه وحكاه ابو الحسين البصري وكذا عن ظاهر الشافعي الرابع الاشتراك بين الوحدة
والتكرار وهو للسيد المرتضى في الذريعة وقيل توقف قوم على ما حكاه واحتج الاولون بوجوه الاول قد يستعمل شرعا وعرفا تارة
وارادة منه المرة واخرى وارادة منه التكرار فيجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب بعنوان اللزوم حذرا
دفعا للاشتراك والمجاز الثاني قول اهل العربية في افعل مرة وافعل دائما من غير تكرار ولا نقض ولكان احدهما
لكان اللازم حرجها عند التقييد الثالث المتبادر فان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل من غير
المعنى للمصدر الذي هو جزء مادة هذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحو
هما فكما ان الجزئيات خارجة عن الهيئات المتولدة فكما ان قول القائل اضرب غير شامل للمكان ولا زمان
ولا الة نفع بها الضرب كالعصا مثلا ولا لعدد في كثرة ولا قلة فكذا لما كان انه لما يشغل به من المرة لم تكن
بهذا تكوين اراده ويحصل بها الامتثال الصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر فيها معا قال الشيخ في العدة
نقل القول بالمرة والتكرار والذي اختاره المرتضى والذي يذهب اليه والذي يحكيه انه لا يدل الامر في الشاهد على تكرار
وامره اذا سبرناه يقتضي الفعل مرة واحدة ولا نفهم من كلامه الا ذلك الا ان يقترن به من غير خلاله الشيء ما
لا يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعده سفيها وليس للعقل ان نقول
انه يعقل بشاهد الحال والقرينة في فوت الامر دلت على المرة الواحدة وذلك ان ما ذكره
يعقل من اللفظ والقرينة اصح والمخطر سالم القرينة يحتاج ان تكون معقولة وليس هنا قرينة تدل
على ذلك فان قالوا القرينة انه يعلم استكفائه لشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه قلنا ان
هذا الطريق لم الى العلم بل لانه قد لا يكتفي لشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه لانه هذا الا طريق
لم الى العلم به لانه قد لا يكتفي لشربة واحدة والحاجة في زيادتها الى تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا

بالامر

بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك في الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى كذلك الحكم
الرابع انه لو كان للتكرار لاستلزم كون كل عبارة محتملة ما تقدم مع المضادة والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات لانه المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فيتعين
النسخ الخامس انه لو كان له للزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتالي باطل لما بين انه
لو كان له او للمرة لما حسن الاستفهام عند الاطلاق عنهما والتالي باطل السابع يقتضي الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني
والا لكان بينهما فرق وهو ظاهر الثامن انه لا خلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها
اكثر من واحدة فلو كان للتكرار لوجب الحمل عليها وهو باطل بخلاف الاجماع ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول
فبما مر واما في الثاني فبالمنع من لزوم التناقض او التكرار غير قابلة عند التقييد بالمرة والتكرار لانه ان قيد
بما لا يقتضيه كان قرينة على التجوز فان اراد عن المضادة هذه المقدار لم ولكن لا دليل على نفيها
بل يحمله مما لا ريب فيه وان اراد وانها ما يصح من الحكيم صدوره فممنوع وان قيد بما يقتضيه فهو تأكيد وهو
غير التكرار القبيح مسلما ولكن نقول ان ذلك انما يلزم على تقدير كونه موضوعا لاحد الامرين المرة او التكرار
واما على تقدير كونه موضوعا لهما فلا لصيرورة كل منهما قرينة على المراد من المشترك واما في الثالث فلانه
دعوى بلا برهان عليها وما ذكره الشيخ غير ناهض لان القرينة في المثال الذي ذكره واضحة واحتمال ارادة التكرار
ضعيف عادة فليس اعتبار واما في الرابع فان حمل جعل الامر بالعبارة الثانية قرينة على عدم التكرار
وفي العرف الاولى اولى ومن جعلنا سمح على انه اخص من المدعى كما لا يخفى واما في الخامس فبان اشتراط القدرة
والامكان يدفعه واما في السادس فبان حسن الاستفهام لعله لا لتوقفها بل لدفع الاحتمال مع انه لو تم لكان
دليلا على الاشتراك اللفظي والمطلوب غيره واما في السابع فبالمنع من ثبوت النقل من اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع
ان يفعل لا يدل على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان فعل المضارع يدل على استمرار التجدد فنفي هذا لو صح
النقل من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم واما في الثامن فبان الاجماع منع من التكرار بدليله ولكنا نقول انه

الا ان يقال الاجماع دل على صحة الوكالة ولو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في ابدا
ممتنع ويرجع الكلام الى مسئلة فقهية وهي انه اذا وكل رجلا على طلاق زوجته ملكه ابدا فهل يقع ما طلقه
الاولى ام يفيد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال جدا ويحصل الجواب عن النقض في تعقيبه عليه وان
كان الثاني لم يجد الا سندا للايد في منع القول بالتكرار من حجة القائلين بوضعه للمرة بوجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان ممتثلا الثاني ان اهل اللغة يشتقون من الضرب اضرب
ولا يفرق بين اضرب وبين ضربت وقد علمنا ان جميع ما يشتقونه لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك الثالث انه حمل صيغة الامر
على الايقاعات في انه لا يفيد التكرار والجواب عن الحجج بالمنع عن كل الوجوه جملة لكنها لا تدل على كون الصيغة موضوعة
للمرة مع ان يكون جزء الموضوع له ويكون دلالة الصيغة عليها دلالة تضمنية وبذا هو مناط الفرق بين القول بالمهية او بالمرة
احتج القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل و
بالنهي الترك ولما كان مقتضى النهي التكرار فكذلك الامر الثاني ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار
في المامور به الثالث انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة الرابع انه يفهم من احسن الى عشيرتك فلان الدوام
الخامس انه قوله اقتلوا المشركين عام لكل مشرك فيلزم ان يكون قوله عاما لجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان
كنسبته الى الاشخاص السادس قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد فاتوا
به ما استطعتم وهو التكرار السابع انه لو لم يفد التكرار كان للمكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج
في فعله ثانيا الى دليل الثامن انه لو لم يقتض التكرار كان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء التاسع ان اللفظ يبين
معنى فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او في وقت فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يختص ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل
اجماعا العاشر ان التكرار احتياط فيجب المصير اليه دفعا للضرر المخوف الحادي عشر انه لو لم يكن للتكرار لم يحسن
الاستثناء منه لان نفي مرة واحدة محال وهو عليه ممتنع والاستثناء عن مرة واحدة لا يتحقق الثاني عشر انه سئل
النبي صلى الله عليه وسلم لما رآه قد جمع بين صلوات بوضوء عام الفتح قال عمر افعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه

لم يفهم

لم يفهم التكرار من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الآية لكان السؤال عبثا الثالث عشر ان
الصحابة قد تمسكت في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة الرابع عشر
انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال لرسول الله حجتنا هذه لعامنا ام
للابد والجواب عن الاول اولا بانه قياس في اللغة وهو غير مسموع اللهم الا ان يدعى الاستقراء
في ان كل ما هو للطلب فهو للتكرار ومن بعيد وثانيا بانه مع الفارق فان الانتهاء
دائما ممكن بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر ايضا النهي يقتضي
الانتفاء مطلقا وهو لا يفيده والثاني ان العموم يفهم من النهي دون الامر كذا قيل وثالثا
بالمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه العلامة وحكي عن السيد وجماعة ورابعا
بانه قياس لاحد المتناقضين على الآخر لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وكذا
قيل وخامسا بان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه كذا قيل
وعن الثاني بالمنع من كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر
الذي في ضمنه فان كان ذلك للدوام فهو له والا فلا وذلك واضح وعن الثالث بالنقض
وجوبه مرة كالحج وبالحل بان مجرد ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته
من الخارج بل هو في نحو العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما على صور
في المختلف فيه اوضح شاهد على انه من الخارج لا يقال الغالب في اوامر الشريعة التكرار فيلحق
المنكر فيه بالاعم الاغلب لانا نقول لا نسلم ان الغالب استعمال الصيغة فيه وثبوت علة تكرار اصل المامور به
لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والعلية الخارجية غير
كافية لاثبات حجية التكرار الا على القول بحجية الاستقراء وعليه لا يتجه للتكرار اذا
لا احتلاف في المكررات الشرعية يمنع ذلك لان الحاق المختلف فيه بفرد دون اخر ترجيح

فلابد من الاتيان به الى انه يحصل القطع
بلا مرة وتدبيق اذا حصل ظن استغرابي بتكلمه في الجملة
بعدم الوجوب على احتمال اولى ان يرتفع ذلك الظن على احوط على اي تقدير فالتكرار لازم
ثم وعن الخامس بانه ان كان لقرينة لما نظمه من النهاية فانه قال ان الامر يحمل العشرة اما كان
لوجود السبب وهو تحقق المامور يحمل عشرية والسبب يدوم بدوام مسببه في الانواع والاقسام اولى
الدعوى وعن السادس بانه قياس مع انه مع الفارق فان المشركين جمع معرف وهو للعموم ولا كذلك
الامر وعن السابع بالمنع من الدلالة لاحتمال ان يراد منه التخلص على الاتيان بالمامور به او بيان
وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه وان تعذر الباقي كما فهمه كثير وعن الثامن بان اطلاق الامر كاف
ثم لو قلنا بانه للفور يجيء انه قوله افعل بمنزلة افعل الآن لزم ذلك على ولكن لا احتياج الى الدليل في الحال
لا يستلزم وضع الامر للتكرار ودوام ذكر على انه من الثامن وعن التاسع بانه لو قصد في اي وقت اراد بما
اقتضاه اطلاق الامر وعن العاشر بان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا با
الاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة وعن الحادي عشر بالتزام اللازم فان ثبت نسخ او استثناء
فذلك قرينة على التعميم ونحو لا يمنع منه وعن الثاني عشر بالمنع من حجية فهم وعن الثالث عشر بالمنع
من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعله لفهمهم منه ذلك بالقرينة لا بل الاصل عدمها
لانا نعارضهم بان الاصل عدم الوضع له وبعبارة اخرى ان فهم الصحابة من الصيغة ذلك لا بد ان
يكون مستندا الى مرجح هو اما الوضع او القرينة ومع الاحتمال لا يتجه الاستدلال على انه لو كان للوضع لم
النقل لانه في عرفنا ليس للتكرار والاصل عدمه وعن الرابع عشر بما قال في المعالم من انه لا يصلح
حجة القاطعين بل لاصحاب الاشتراك ولا فرح لاولئك ايضا لانا لا نسلم ان الاشتباه بالنظر
الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون بعضه مماثلا للصوم والصلوة نادرا دالة الاشتباه و
يدل على انه ليس للتكرار قول النبي صلى الله عليه لو قلت نعم لوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب مستفادا
من قوله

من قوله لا من اللفظ احتج القائلون بالاشتراك بالاستعمال في المرة والتكرار وبحسن الاستفهام
وبالتقييد بكل منهما والجواب عن الاول بالمنع من الدلالة وكذا عن الثالث والثاني فانه قال ابن ادريس
في السرائر حسن الاستفهام عند المحققين لاصول الفقه يدل على اشتراك الالفاظ بغير خلاف
فيما بينهم ولا خلاف في ان من قال لغيره عندي ماء يحسن ان يستفهم عن قوله الحلو ام طاهر لانا نقول لا دلالة
في كلامه على سوى الخصم كما لا يخفى احتج المتوقفون بانه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد
لا يفيد العلم والتواتر غير واقع والا لما وقع الخلاف والجواب منع حصر الدليل فيما ذكره فان سبق المعنى كما يعترف به
الخصم دليل على الوضع والظن كاف في المسائل اللغوية والحق عندي هو القول الاول للتبادر وما
فيه واهية جدا والقول المقتضى وينتهض المناقشة السابقة باولوية التأسيس على التأكيد
كما صرح به المرتضى واولوية التقييد من الاشتراك والمجاز مضافا الى قلة استعمال اللفظ للموضوع
لمعنى في ضده والاتفاق على ان اللفظ لو كان موضوعا للتكرار لكان التقييد بالمرة تناقضا او
كان بمنزلة ان يقول افعل مكررا مرة وكذا لو كان موضوعا للمرة وبعضه ما اخترناه سابقا ما ذكره القائلون
بالنهي في الحاضر يكفي في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف ايجاد الماهية مرة فالمرة من ضروريات
الامتثال لا من مدلول ولكن لو كرر فهل يعد ممتثلا ام لا ظاهر المعالم وح المخالف للعضدي وشرح
الشرح الاول تمسكا بالعرف فان السيد اذا قال لعبده اضرب فضرب مرات متعددة كان ممتثلا
مع وجود الطبيعة بالقرينة الاولى ضرورة للاستاد في ح س وبعض المحققين تمسكا بانتفاء الطلب
بعد المرة الاولى اذ لم يبق فاما على الوجوب فيا ثم بتركه التكرار وهو لبطلان الطريقين المذكور اذ لا اقل
منه فيلزم استعمال الصيغة واحدة في الوجوب الذي باستعماله واحد وعلى الاول بان حصول الامتثال
مع التكرار ان التكرار لم يدخله فيبطل الاجزاء لا في الامتثال بالمرة الاولى كما يعتبه القائل
بالوضع للمرة والاقوى عندي القول الثاني وضربه مرات متعددة ان كان في مجالس متعددة

من صدق الامتثال بل ربما يعد عاصيا وان كان في مجلس واحد فعلم الامتثال ولكن نقول لمجموع الضربات
تعد في العرف ضربة واحدة وان كانت بالنظر الى ملاحظة الآمر امورا متعددة ولا يبعد في تخالف العرف
واللغة كما في الوحدة في الدار تماس ونحو ذلك والتحقيق ان المعتبر في الامتثال هو الوحدة العرفية لا العقلية فاذا
حصل الامتثال واريد التكرار العرفي فلا بد من الرجوع الى الاصول فقد يجيء في محله والله العالم الحق الثاني

تذنيب

اعلم ان القائلين بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في تكرار الامر المعلق على شرط نحو الامر
ان كنتم جنبا فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بتكرارهما فعنى فريق منهم
وهو المحكي عن جماعة ونفى آخرون منهم الشيخ والمحقق وابن زهرة والعلامة وابنه والمحقق البهائي
والحاجبي والبيضاوي وفخر الدين وغيرهم كما عن السيد المرتضى والقاضي عبد العزيز واكثر فقهاء والمتكلمين
وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال لا يفيده الا اذا علق على علة تامة ومنهم من قال الا اذا علق على علة
ولو كانت مستنبطة حجة الاولين وجهان الاول ان كلا من الاوامر في الكتاب والسنة معلقة عليهما للتكرار
ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز وهو خلاف الاصل الثاني ان الامر يدوم بدوام الشرط
فالتعليق على الكل يقتضي دوامه اما المقدمة الاولى فلانه لو قيل اذا دخل شهر رمضان فصمه افاد ان
الصوم يكون دائما بدوام شهره واما المقدمة الثانية فلان ما يحصل الشرط المتكرر بمنزلة الشرط الدائم والجواب
عن الاول المنع من الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها
اللهم الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيلزم الحاق المشكوك فيه بالغالب ولكن هذا لا يجدي الا على القول
بترجيح المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة لان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او على القول بحجية
الاستقراء وعن الثاني بانه ان اريد دوام الامر بدوام الشرط انه اذا لم يأت بالمأمور به ما دام
الشرط فهو على الاول النزاع وللثاني لا يساعد الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل اقتضاء الشرط بل للرجوع الى التقسيم
الى مجموع الشهر في الحقيقة المأمور به لم يتكرر حجة النافين من التكرار وجوه الاول ان الصيغة من غير

التعليق

التعليق موضوع لنفس الماهية والاصل لزوم حملها عليه حتى يتحقق ما يقتضي تقييدها با
التكرار ومجرد التعليق لا يستلزمه لا عقلا ولا لفظا فانه اعم من كل من الوحدة والتكرار
ولذا يقبل بهما وينقسم اليهما فانه يقال ان جاءك فاكرمه مرة او مكررا والعام لا دلالة
فيه على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات فاذا كان في العرف كذلك في اللغة والشرع كذلك
الثاني انه يحسن ان يقال اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار الثالث الخبر المعلق
على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار الرابع عدم تكرار
الطلاق بتكرر الدخول في الدار اذا قيل ان دخلت الدار فطالق زوجتي واحتج القائلون بالتكرار
اذا كان المعلق عليه علة تامة بامرين الاول لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا وعرفا
لا يقال العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نقول الاصل فيها ان تكون كالعلل العقلية
الا انه لا يمتنع تخلفها ولو اعتبر مفهوم العلة حجة الثاني الاجماع وقد حكاه جماعة كالحاجبي والعضدي
والطوسي وفخر الدين فيما حكي عنه قالوا الامر اذا علق على علة تامة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع
على اتباع العلة للامر واجيب عن الاول بانه لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى
فان الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى والتالي باطل فالمقدم مثله
وفيه ضعف هذه الحجة فان التكرار في العلة باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة بعد ذلك
منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لانه غير مؤثر وانتفاء انتفائه لا
يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى مدفوع بالاصل واجيب عن الثاني بالمنع منه فان الكلام
الا على دعوى وقوع الخلاف في العلة لانه قال الاصوليون من الحنفية قالوا ان الخطاب في المهية
ولا يفيد التكرار واذا علق بالعلة لا يجب تكرره بالفعل بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا
من دليل آخر ليشهد بذلك كتبهم وقيل يظهر من عبارة المنهاج وشرحه وقد يجاب بان هذا لا يقدح

في الاجماع لجواز الا يكون المخالف معتبرا لا يعتد به احتج القائلون بالتكرار قياسا بان تعليق الحكم على
الوصف المشعر بالعلية فان من قال لخدامه ان كان جاهلا فاكرمه ذمه العقلاء او استقبحوا منه ذلك
وليس ذلك الا لاجل كون الوصف علة بين لا غير لان القبح يتحقق مع الذهول عن سامره وكذا التعليق
على الشرط المشعر بالعلية اجيب بانتقاضه بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت
طالق ورد بان عدم افادة المثالين التكرار مع اشعارهما بالعلية لاجل ان الانسان اذا جعل شيئا علة
لم يلزم من تكرر ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا ترى انه اذا قال اعتق سالما لانه اسود لا يتكرر
في صورة المنبه عليها اما اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم فانه يلزم من
تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باتفاق القائلين بالقياس وللدخول في الدار عالم بجعله
الشارع علة للطلاق والاول في الحج من جهة القياس والتحقيق عندي ان مجرد التعليق لا يقتضي
التكرار لبعض ما ذكره القائلون به الا ان ثبت ما يقتضيه وذلك قد يكون من الخارج وقد يكون
من اللفظ الدال على التعليق نحو كلما جاءك زيد فاكرمه لان المفهوم منه عرفا التكرار قال الفيومي في
مصباح المنير في ترجمة متى حتى يكون شرطا فلا يقتضي التكرار لانه واقع موقع ان وهي لا تقتضيه
اذ لتي متى ظرف لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط قياسا عليه وقد صرح
الفراء وغيره بتعاقبه اذا قال متى دخلت كان كذا فمعناه اي وقت وهو عبارة عن وقت مبهم وبين كلما
فقالوا كلما يقع على الفعل حاي تكراره ومتى تقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت
فمعناه كل دخلة دخلتها وقال بعض العلماء اذا وقعت متى في اليمين كانت للتكرار فحلة حتى دخلت بمنزلة
كلما دخلت لشياع الابهام وقال بعض النحاة اذا زيد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما شئت
اصحابنا التنوين [illegible] بمنزلة ان الشان [illegible] لا يفيد غير التوكيد وهو عند النحاة لا يفيد وبقوله لهم
وصباح [illegible] الفقرة وهو ضعيف لان الزيادة لا تفيد غير التوكيد
انا زيد قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم فهو يحتمل العموم كما يحتمله ان زيدا قائم وعند الاكثر ينقل الخبر من حمل

العموم

لا يجوز انه اسود دال على انه عتيق لسواده فلا يعتق غيره الا العبيد السود
واذا ذكر تكرر في صورة النص بالعلة

العموم الى معنى الحصر انما قيل انما زيد قائم ثم الحق لها قائم الا زيد انتهى وانما نقلنا كلامه بطوله لفائدة وسلة
وجوده تحصيله اعلم انه اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يقتضي الفور
او لا على اقوال الاول انه لا يفيد الفور والتراخي بل الطلب المشترك بينهما الا لاقتضى بالمامور به متى فعله
كان ادنى او متراخيا وهو للعلامة والمحقق والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والشيخ
البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني كما عن الثاني عن اصحابنا والا
[illegible] واتباع فخر الدين والمرتضى في الذريعة وفي الحاشية جمال الدين انه المشهور بين محققي اصحابنا وفي شرح
المبادي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين وفي منية اللبيب انه مذهب المتاخرين الثاني انه يقتضي الفور
وهو للشيخ ابي جعفر الطوسي والسكاكي والمحقق في موضع من المعتبر ولكنه رجع في مواضع اخر منه وهو المحكي
عن ابي الحسن وابي بكر الصيرفي وابي الحسن الكرخي وابي حامد والحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين
وكلهم قالوا بان الامر المطلق للتكرار ومال اليه بعض المتاخرين من اصحابنا وقال البعض منهم ان اللفظ لا يدل
على شيء الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال ليس المراد بالفور المبادرة الى الفعل في اول
اوقات الامكان بل ما يعده المكلف للفعل عرفا مبادرا ومعجلا غير متهاون ولا متكاهل وهذا امر يختلف
باختلاف الامر والمامور والفعل المامور به الثالث انه لا يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي
عن البدخشي انه نسب القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة وصرح في جمع الجوامع بوجود القائل به ولكن هذا خلاف
كلام العلامة في المبادي والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج والاصفهاني والعبري في شرحه ولكن يظهر من
جماعة كالعضدي وصاحب الوافية للشيخ البهائي حكاية انكار القائل به بل ذهب جماعة كالعلامة والمحقق
والاسنوي والاصفهاني حكاية القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين البصري والقفال والاكثر وجماعة من الشافعية
ومن الاشاعرة بان المراد جواز التاخير وهو اختيار السيدين المرتضى وابن زهرة كما عن الوافية وقد صرح السيد
بانه يحكم بالامتثال لو بادر ولكن كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وجزم

عن ما صح ولكن الاول اصرح بحصول الامتثال بالمبادرة خلاف الثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المطلب احتج الاولون
بوجوه الاول ان المتبادر من الامر امتثال المصدر في الحين من غير خطور فور او تراخ ثم يجوز التراخي لكن لا بدلالة
اللفظ بل بدلالة العقل الثاني ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى في التراخي كالواجبات الموسعة
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما الثالث قبوله التقييد بكل منهما من غير تناقض
او شبهه من غير تكرار ولا نقض الرابع ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين يفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني
انشاء وذلك يوجب تساويهما فيما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر احد الامرين المهية والحدوث من غير ملاحظة فور او تراخ
كان الامر كذلك احتج القائلون بالفور بوجوه الاول التبادر فان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من
غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولا انه لو عقد الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر الفور لانه الظاهر
من الطلب عند الانصاف كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم تغيير الامر
ولو كان للمهية لما كان الامر كذلك قال جلال الدين المحقق [illegible] قال بعض الفضلاء وذلك دعوى لا يبعد عن الانصاف
وان لم يكن منفعة في المناظرات الثاني الاجماع الذي حكاه السيد المرتضى وابن زهرة في ان الامر للوجوب ولا
يقدح قصوره عن افادة تمام المدعى لامكان التتميم بالاصل الثالث ان النهي يفيد الفور فكذا الامر قياسا
عليه بجامع الطلب الرابع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو
في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب
السادس انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد حكمي الامر فيساوي الاخر
محصل مصلحة للمسارعة الى الامتثال فورية الفعل اولى لان الامر بعثا ولا يرد دون اعتقاد وجوبه واذا كان
ما لا يتناوله الفور كان ما يتناوله الفور بالطريق الاولى السابع الاحتياط فان اليقين بالامتثال
انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول قال في النهاية من توقف في الامتثال بالمبادرة خالف
اجماع السلف الثامن قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر للفور

لما ذم

لما توجه الذم التاسع قوله تعالى في سورة آل عمران وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها اتفاقا
لظاهر كلام جماعة وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لانها من فعل الله تعالى فيجب المسارعة اليها فيجب المبادرة
الى سببها لان الامر للوجوب كما تقدم العاشر قوله تعالى في سورة البقرة فاستبقوا الخيرات لان من جملة الخيرات فعل
المأمور به منها فيجب الاستباق اليه لان الامر للوجوب وانما يتحقق الاستباق والمسارعة بفعل المأمور به فورا الحادي عشر
الرواية المشهورة عن النبي صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب
بلا مهلة كما اتى للعطف الثاني عشر انه لو لم يكن للفور لجاز التأخير والتالي باطل لامرين الاول ان التأخير ان جاز الى غاية معينة
في الواقع غير معينة للمأمور او غير معينة مطلقا لزم التكليف بما لا يطاق وهو واضح وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا اذ
ما يجوز تركه دائما لا يجب فعله وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت
ولا دليل عليه من الخارج الثاني ان جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على [illegible] لزم
سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل منه فيخرج عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن مشروطا به
لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل الثالث عشر اجماع اهل العربية على
كونه للطلب في الحال لا الاستقبال او ظاهر المراد ولا مرجح وذلك الجواب عن الاول بالمنع من تبادر الفور مطلقا كما صرح به السيد بل
المتبادر الماهية ويستفاد الفور من السقي بقرينة المقام اقتضاء العادة بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
ومحل النزاع في المجرد عن القرينة وقد صرح بما ذكرناه جمع من المحققين كالشيخ البهائي والمحقق الجواد والفاضل الاردبيلي وابن
الحاجب والعضدي والطوسي والتفتازاني فالاتي للاصل عدم القرينة لانه غير معقول بل الظاهر انما هو لتعقل الفور
الاتي انه جعل مأخوذ بانه انما امتثال الامر هو الفور [illegible] ذلك مطلقا لان العادة حاكمة بوجوده وان
فرض انتفاؤها فيمنع العصيان ودعوى اعتذار المأمور بانك امرتني وما علمت ان في التأخير مضرة وانما
ما قاله السكاكي فمدفوع بالمنع من فهم الفسخ اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار فلان فاجلس
واضطجع لم يفهم منه الفسخ بل يجب عليه الاتيان بكل منهما وحينئذ لكنه لا يجوز ان يكون باعتبار ان الامر الاول لما

كان مقتضيا لوجوب الاتيان بالمامور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان الامر الثاني مقتضيا لذلك ايضا
كان اللازم التناقض ولو كان عدم الدلالة على الفور وضعا فاختلافه جاز التأخير في موضع يجوز التأخير
عقدا وليس وضعا والمتبني اذ يدعى الاول وهكذا ونقول لا دلالة في ذلك على عدم الوضع للفور لجواز ان يكون وضع
لما سمّي في العرف غدا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمامور به فاذا امر بالسقي فبالتأخير ساعة
يفوت الفورية ويعد المامور به متهاونا واذا امر بالخروج الى سفر بعيد فبالتأخير اسبوعا بل شهرا لا يفوت
الفورية ولا يعد متهاونا وقد يورد بان الاختلاف المعلوم في الامثلة العرفية مما لا شك ولو صرح بالفورية
تعبيرا بالعصيان لاجل ان اهل العرف والعقل مع عدم ملاحظة القرائن لا يعدون كل تأخير معصية بل تأخيرا مسببا عن
حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة قد تحصل عند اول زمان التكليف وقد تكون في المكلف وان
لم يؤمر بشيء كعبد علمنا من حاله ان المولى لو امره لا يمتثل وان لم يؤمر بفعل امر والدليل على هذه الحالة قد يكون
ما قلنا [illegible] وصحة [illegible] وجه وقد يكون غيرهما مثل ان يعلم حصول مانع عن الفعل في زمان ومع هذا
يسامح ويؤخر الى حصول المانع وايضا ليس كل ذم عندي دالة على حرمة الفعل لذكرهم [illegible] الثاني
الاولى والاليق لا سيما بحسب خصوص المادة كلبس الفقيه لباس الجند وضحك المتبع للجنازة ليس الثوب
ما الحقنا به الاثم على كل تقدير بل مع الفورية انتهى وعن الثاني اولا تحققه بعمر كثير من المحققين الا ان
الامر مطلقا للمهية المطلقة وثانيا لو كان اليقين المعاصر لمع قولنا بان الامر في الشرعية للفور لم يجد هذا
الاجماع اذ يبعد عدم الاطلاع عليه وايضا السيد لم يصر اليه في هذه المسألة بل نقل الخلاف فيها او الفور
ليس المتبادر منه عند اهل الشرع الا المهية ولو كان في الشرعية حقيقة في الفور لكان عند اهل الشرع كذلك
يبعد تخالف عرفه للشرعية مع عرف المتشرعة الى معارضه باصالة عدم النقل وغلبة الامر في الشريعة
لغير الفور كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ضعف قول بعض الافاضل من ان هذا الاجماع ضرورة [illegible] الى القرائن
فيفيد القطع وثانيا بان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع تعلم كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت منه

انه في اللغة

انه في اللغة كذلك لاني لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في [illegible] اللغة
والمانع تقدير النقل لازم فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا للغة كعرف الشرع وفي عرف المتشرعة
اللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه الاول ان عرفنا قطعي وعرف المتشرعة ظني لانه ثابت بطريق الآحاد
حادث الثاني اذ من المعلوم ان الامر في اللغة ~~كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه~~ قد يستعمل في الفور والتراخي
وقد اعترف به السيد والاصل ان يكون للمهية حتى يثبت المجاز في غيره ولم يثبت الثالث ان المشهور ذهبوا الى انه
في اللغة للمهية وللشهرة ان لم يكن حجة فلا اقل من كونه مرجحة لا يقال الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان اصالة توافق
عرف المتشرعة مع اللغة دليل يجب اتباعه لانها تقتضي ان يكون في اللغة للمهية للتقييد كعرف الشرع [illegible] اصالة توافق
عرفنا مع اللغة دليل يجب اتباعه لانها تقتضي ان يكون فيها للمهية المطلقة والمثبت مقدم على النافي
الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل تأخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا لانه متأخر عن عرف الشرع
لانا نقول الوجهان باطلان للترجيح اما الاول فلان [illegible] وجب نقله عن الجزئين من اهل اللغة واما
الثاني فلان الاخير جوابا ان اصالة تأخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان هذا الزمان الذي
علمنا فيه بكونه موضوعا للمهية متأخرا عن زمان الشرع والعبرة ليس بالزمان بل العرف وانما يجري الاصل المذكور
فيما اذا علم وضع اللفظ في اللغة وفي عرفنا الاخر وان يكون النقل في عرفنا ثابتا وشككنا في العرف المتوسط
هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ القلنسوة فانه في اللغة [illegible] وفي عرفنا المتشرعة للاركان المخصوصة ولم يعلم انه
في الشرع لاي منهما فالاصل تأخر الحادث [illegible] ولغة حتى يثبت الخروج عنها واما ثبت
بالمهية العرضية ولذا كان الاصل التوافق في الحقيقة الشرعية [illegible] الامر كذلك فيها [illegible]
هذا الاصل عارض باحد الوجوه المرجحة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى الباقي سليما عن المعارض ولئن تنزلنا وقلنا
ان الاصل المذكور يقاوم جميع تلك الوجوه فاللازم التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية
وهي انه اذا ثبت للفظ معنيان في عرفنا عامي او خاصي وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فاللازم التوقف

والرجوع الى الترجيح بقي غير مجهورة ولكن قد يرى الى البعض منهما واما اذا كان احدهما يقينيا والاخر ظنيا كما لو
فترجيح الاول الحكم بتوفيق اللغة للعرف العام لا الاصل بل البعض يخالف العرف العام مع اللغة وعن الثالث بانه قياس
في اللغة ولا يجوز مع انه مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزمه الفور ولا كذلك الامر لما تقدم وعن الرابع بالمنع من
افادة النهي الفور وقد تقدم الشك في هذا الكلام لا شان وعن الخامس بما صرح به جماعة كصاحب المعالم والمعين
وغيرهما من انه قياس في اللغة فلا يصح ولكن الاولى ان يعرض المستدل بانه لما كان الغالب في الالفاظ الدالة
على الزمان الحاضر كان اللائق الحاق المشكوك فيه به وليس هذا من القياس في شيء بل هو نوع من الاستقراء وليس نوع
حد في شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن وجدان
جميع الجزئيات على شان واحد فيحكم حكما كليا بان الامر كذا وليس ما نحن فيه كذلك لعدم العلم بكونه للفور وان كان
غيره وهو الاكثر لم يفد فضعف ظنيا او علما ما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب فان هذه ا
لقاعدة بناءهم في كثير من المسائل الاصولية كمسألة تعارض الاشتراك والمجاز ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى وليس
هنا مقام تحقيق هذه المسألة والالتزام برهان هذه القاعدة على ما ينبغي والحق في الجواب ان يمنع الغلبة
المغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او حرف والاول لا دلالة فيه على الزمان بهيئته اصلا نعم لبعض منه دلالة
بمادته ولكنه في غاية القلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير تقضيه انه
يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فزيد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال الرضي فيما حكي عنه للقصد
من الاخبار ان يعرف الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان الغرض لا يتم الا باشعار بزمان وذلك فينبغي
ان يكون بالفعل وايضا حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام
على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة
وهي الاستمرار عن الدلالة على تعيين الزمان وقال بعض المحققين ونعم الكلام في ان الاسمية لا تدل على الزمان
المعين لاني قد اتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي ونحو ذلك

الا الدالة

الا الدالة على الزمان الحاضر قطعا الا انا نقول لعلهم ارادوا ان المبدأ اذا كان موجودا في حال الاخبار كان ذلك الاطلاق
حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على اتصاف الذات بالمبدأ في الحال وكذلك الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما
الثاني فهو وان دل على الزمان بهيئته لاكنه يدل على الماضي والمستقبل فاين الكثرة المدعاة هنا قال جماعة من المحققين منهم
الفاضل ان الامر لا يتمكن ان يراد به الحال اذ الحال لا يطلب بل لا يستعمل الا فيما طلب اما الاقرب الى الحال الذي
هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل ولا بعد في ان الحمل على الثاني اولى لدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيه الاستقبال
ورد بان ليس المراد من الزمان الحاضر الان الحاضر الذي لا ينقسم وهو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة
من اواخر الماضي واوائل المستقبل حتى يصح في الاخبار والانشاء دون الفور وهو اوائل المستقبل حتى يصح في الاخبار
والانشاء والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه ولو سلم ان النهي يحمل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان
فيه لانه يطلب الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محدود باول الكلام
وآخره والواقع فيه هذا العرف انما هو مدلول الامر فان الطلب ثابت للطرف والامر تحصيل الحاصل بل المطلوب شيء
غير متصل به فبايع الفور وهو ينقضي ويحصل في شيء من اجزاء الزمان الحاضر وعن السادس بانه قياس
ايضا ولكن نمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هي من لوازم الايمان ولذا يجب في الكفارات و
سائر الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب الاتيان بفعلها وعن السابع بالمنع عن التعويل عليه في القطع على انه
معارض بشدة وجود العقل بوجوب التراخي لما عرفته لا يقال ليس المقصود اثبات الوضع بذلك بل انا لا نعلم
في المجاز وشك في قريته لان اشتغال الذمة بالتراخي اليقينية فلا يحصل الا بالفور جدا لان ما نحن فيه
من هذا القبيل لان العلم الاجمالي بالوجوب ولو في غيره يحصل من جهة الاجماع كان يتحقق الكل على
وجوبه مع اختلافهم في فوريته وعدمها او يحصل من جهة الخطاب كان يدل على الوجوب في الجملة ويكون مجملا
بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا المعنى منتف في الفور وذلك لان الامر اما موضوع للفور او التراخي او لا
شتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور على ترجيح التوقف في اطلاق الالفاظ واما

القول بوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا يصلح ذلك للمعارضة

لانا نقول لا نم توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمامور به اما على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه اذا

لم يسقط عنه التكليف بالمجيء عليه المامور به مطلقا فان تراخي الزمان فواضح فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا

ومقتضى الاصل عدم الفورية لان الشك فيه تعلق بنفس التكليف وقد تقرر ان مقتضى الاصل في مقام الشك

في التكليف وقد تقرر ان مقتضى الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض منهم من سقوط

التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك فيها وعلم بالتكليف في الجملة

في الجملة فمقتضى الاصل بقاؤه واشتغال الذمة به حتى يعلم بالخروج وليس الا بالاتيان به واذا ابقاء التكليف بهذا

الاصل فتحصيل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير ويدفع احتمال الفورية بالاصل كما تقدم من ان القول بالتراخي

هو الاوفق بالاحتياط للزوم الاثم [illegible] في الحال بين الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلاف [illegible] اذ

يبرح فيه اذ يقطع بالبراءة وقيل [illegible] استصحاب التكليف المنع منه وذلك لان نفي التكليف

قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما يمنع من الاستصحاب للتكليف وهو كون المامور به

على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب [illegible]

في موضع تحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا المانع ويشك في وجود المانع فان الاصل عدم المانع

ولا كلام في الفور كما لا يخفى نعم يمكن دعوى [illegible] القول بالتراخي للاحتياط بالمنع منها فان المبادرة توجب القطع

بنفي التكليف ولا كذلك الاتيان به في الزمان المتراخي فان غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف

لا الاتيان بالتكليف لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور ولم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع

بالامتثال لا القطع بعدم اشتغال الذمة كما لا يخفى على المتامل [illegible] احتمال كون الامر لتوكيد الوجوب [illegible]

الحال كما ذكره العلامة او باعتبار [illegible] كما يشهد به قوله تعالى [illegible]

[illegible] خلقته من طين كما قيل باحتمال كون الامر بالسجود للفور بخصوصه [illegible] قوله تعالى

فقعوا له

فقعوا له ساجدين على كمال في بيان لمقام قرينة تدل عليه كما في المحصول والمنهاج قال الاصفهاني والقرينة [illegible]

خلاف الاصل لكن لا بد اليها دفعا للاشتراك والمجاز ولان [illegible] الامر هو قوله ثم فقعوا اعلم في اذا

لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فيكون التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في

[illegible] التاسع او لا يعم ولالة [illegible] على وجوب المسارعة على كل ما هو مامور فان قوله تعالى الى مغفرة نكرة وقعت في

مقام الطلب فيجب الاقتصار في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة واتني برجل ولا الفعل الاجماع على ان التوبة

يجب المسارعة اليها وانما السبب في المغفرة كان لا للانم الا انه [illegible] عليها وانما السبب في المغفرة كان للفعل الا

عليها وانما السبب في المغفرة وراجع الى ايل الاصل [illegible] الامدي يقتضيه [illegible] عن عكرمة في تفسير

المغفرة بالتوبة بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل التفسير في الاية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة سببها والسبب

ليس الا التوبة لان فعل المامور به سبب لاستحقاق الغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام

وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي العالية بالهجرة وعن [illegible] بالصلوات الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض

بالتيمم وعن بعض بالصف الاول وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو المطلوب نعم روي

عن جماعة الامر بما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرائض وبعضها عن سعيد بن جبير في تفسيره اداء

الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعدم وضوح السند [illegible] الا احتمال الذي كون المراد بالفرائض ما ثبت

وجوبه بالكتاب [illegible] اجيب [illegible] سعيد بعدم صلاحيته لمعارضة ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا

اليهم وثانيا بانه غاية ما يستفاد منه ان الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيه على انه في اللغة كذلك لان الماضي [illegible]

سبب المغفرة لا غير [illegible] قيل لا يمكن دعوى الحاقها بالاجماع المركب كما ذكره الابهري وبانا نعلم عدم النقل [illegible]

[illegible] الفور [illegible] الاول [illegible] بالفصل [illegible] وثالثا بان الامر [illegible]

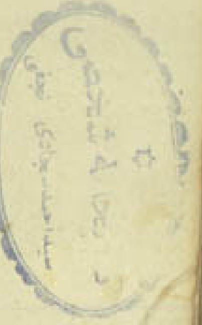
عبارة عن [illegible] الفعل [illegible] جواز الاتيان به بعد ذلك [illegible] مطلقا انه [illegible]

[illegible] الوجوب [illegible] المادة وذلك [illegible] كما ذكره جماعة [illegible]

شرع

والمقصود واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة وفيه ان الاول شايع
استعمال الصيغة في الندب دون استعمال المادة في غير ما هو الظاهر منها سلمنا التساوي ولكن يجب التوقف فلا دلالة
في الابج وهو المطلوب الاول في الاعتراض ان نمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة اذ حملها على الوجوب
فانه غاية ما يستفيد من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تأخيره ومجرد هذا
لا يستلزم عدم وجوب المبادرة الى كيف والحج يجب المسارعة اليه مع ان التأخير لا يسقط التكليف به بالجملة
لا مانع من حصول الاثم وقت الفعل مع سقاعه امره بالاتيان به في اول الوقت وغاية التوسع ان المكلف
لو اخر عن الوقت ياثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين فانه قال في
جامعه كلام له ان هنالك امران تعلقا بامرين مختلفين احدهما الامر بالفعل فانه يدل على طلبه مع
قطع النظر عن الفور والتراخي وثانيهما الامر بالمسارعة الى المغفرة للمامور بها بقي الامر بالمسارعة فانه
يدل على وجوب الفعل في اول الوقت ومن البين ان احد الامرين لا يدل على تقييد الاخر فهناك طلبان
يتعلق كل منهما بامر غير ما يتعلق به الاخر فوت واحد منهما لا يستلزم سقوط الاخر عن التكليف بالاخر ومن
العاشر ان الاية الشريفة لا يمكن العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق اليه
فلا بد من حمل الامر بالاستباق على الاستحباب او التخصيص بالخيرات التي يجب الاستباق الغير المندوبات
وبعض الواجبات اعلى الا ان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر الافراد
العام وهو غير جائز الحادي عشر اولا الضعف سند الرواية وثانيا بالمنع من افادة الفاء الجزائية
الفور وثالثا بالخصيصة للدعوى لو دلالته على وجوب المسارعة الى امر الرسول ولا يمكن دعوى الاجماع المركب
لوجود القائل بالفصل وهو الحاجبي الا ان يجاب بعدم الاعتداد بخلافه فانه ممن عكسوا في مواضع عديدة ومن القائل بالفصل جماعة
صرحوا بان الفاء الجزائية للفور ولانا نرى انا على اخا الان اذا قيل كما عن العضدي وغيره
التفويض فاتوا بالامر بكم به وقت ايام الثاني ان القائل بالفصل شاذ فتم على الوجه الاول لا الثاني

عشر اولا



عشر اولا بالنقض بما لو صرح بالتاخير كان يقول افعل الى وقت كذا فانه يمكن بالاختلاف كما في المعالم وغيره
بلو امتع كقضاء الواجب على الفور والنذر المطلق وسائر الواجبات الموسعة وثانيا بالمنع من لزوم التكليف بما لا يطاق لم
يكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا اذ يجوز تعويله للوقت الذي يؤخر اليه اما لو كان جائزا
فله التمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قال جماعة كصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن المراغي
وغيره يترك المبادرة يجوز ان يكون تلك الغاية حصول الظن لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن و
ادعي عدم ما بقلة الظن ان كانت المادة فيجري مجرى الظن السوداوي فلا عبرة به وبان دفع الاول بالمنع من
حصر الامارة فيما ذكر لحصولها بغيره ايضا وهو كما ترى لان من يموت فجاءة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهي
في ساعة لم يتمكن من الاتيان بالمامور به وظهر ههنا ايراد اخر وهو انه قد يحصل بالعقيدة وقد لم يتمكن
من الامتثال بعده ولا يخفى ضعف ذلك الكلام بعد ثبوت الواجب الموسع في الشريعة وعن الوجه الثاني منه بالمنع من
التلازم على التقديرين وهذا التسعة ولا باحتمال ان يكون المراد بكونه للحال انه على ان نفي الطلب المحقق في
حال النطق وهذا لا يستلزم فورية الاتيان بالمامور به ولذا يصح ان يقول افعل غدا ولولا ذلك لما صح لان
الطلب فيه حالي والمطلوب استقبالي وهو باطل احتج القائلون بالتراخي بان الامر انما يقتضي كون المامور به في وقت
وليس للفظ دلالة على تعيين الاول وما بعده وليس بعضها بان لا يوجب ايقاعه فيه اولى من بعض فيقتضي ان يكون مخيرا
بينها انه لو اراد ايقاعه في بعضها المعينة مع انه لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله واجيب عنه بانه لو اراد تخييرا
في الاوقات كلها وانما سواء بينها ولكن لم يبينه نحن اين القطع بالتخيير اذ لم يتبين والتخيير
ضعيف والتحقيق ان المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي فقد عرفت فساد هذا الدليل فلا يفيد وان اراد
ما نقوله هو المهية فصحيح ثم اني الى الان لم اعثر على حجة للقول بوجوب التراخي احتج اصحاب الاشتراك اللفظي با
ستعماله فيهما والاصل فيه الحقيقة ويحسن مع تعدد الاحتمالات عند الطلب عن الفور والتراخي وليس ذلك الا لا
شتراك اللفظ فلو اختص باحدهما او بالقدر المشترك لتبادر فلا ادل الفهم فلا يفتقر الى الاستفهام واجيب

بالمنع من فلا الاستعمال في الحقيقة ومن الثاني بانه ان اريد وجوب الاستفهام في مقام الامتثال فهو في المنع وان اريد حسنه
فسلم ولكن لا يجعل الصيغة الاستفهام من انواع المتواطي لشيوع التجوز عن احدهما فيقصد به رفع احتمال ولا يخفى فيما
نحن فيه ان ايجاب التخيير بين الامرين لو كان مشتركا لما صح الا على سبيل التجوز والخروج عن ظاهر اللفظ والاصل وسئل عنكم
الجزوح جماعة مشهور اصحابنا كالعلامة في موضع والمنتهى والمحقق في المعتبر والشهيد الثاني
في شرح الدراية والبداية للعالم والمدارك العلامة قدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحققين الخوانساري في شرح بانه
لا يجوز العمل بمراسيل ابن عمير لا يستلزم جهالة الواسطة الشك في جهالة حجية الخبر والشك في الشرط يوجب التوقف وهو عدم
جواز العمل والحق انه حجة لوجهين الاول دعوى جماعة من الاصحاب كالنجاشي والشيخ في العدة بها ولولا دعواه الكشي الاجماع
العصابة على تصحيح عنه الثاني تصريح الشيخ في العدة والعلامة في نهاية والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين
في منية اللبيب وفخر الاسلام في شرح المبادي بانه لا يرسل الا عن ثقة بل اجمع في العدة والذكرى على الشيخ الاسناد
الاصحاب الى مراسيله علم بذلك في الجملة اعتمادا على ما نقل هؤلاء الجماعة من انه لا يرسل الا عن ثقة لا ما ذكره الشيخ في
العدة من انه لا يروي الا عن ثقة حتى يرد ما قاله في المعتبر من انه في رجاله من طعن الاصحاب فيه وقد يتوجه كلام الشيخ
على ما ذكره ولذا قال المحقق البهائي بعد التصريح باعتبار مراسيله الذي ذكره للقدح روايته عن غير الثقة احيانا كما في
اذ النقل عنهم او سالم منه الاعلم روايته عنه واما اللطافة فوجه اعتبار تنصيصهم على ذلك اولا بانه تزكية للمجهول العيني
ولا عبرة بها لانها وان صحت تزكية له الا انه لا يمكن الاعتماد عليه لجرحه لاحتمال ان يكون له جارح ولم يعثروا عليه ودفعه
بالاصل بعد ملاحظة الجروح والجروح التي تحققت في شان كثير من الرواة غير ممكن اذ ليس هو الا كالعام وقد تحقق انه
لا يجوز العمل به قبل الفحص عن معارضه وثانيا بانه كان تنصيصهم على ذلك مستندا الى [illegible] ابن ابي عمير كان على ذلك الاشكال
هذا الفحص واراد مفاد العلم الاطلاع على مذهبه في الجرح والتعديل بعد ملاحظة الاختلافات في الاسباب الدالة
عليهما وان كان بالاستقراء المفيد للقطع لم يزل الفحص اذ في الحقيقة عمل بالمستند لا بالمرسل مع ان حصوله في غاية البعد
وان كان لحسن الظن بانه لا يرسل الا عنه فهو غير كاف في الاعتماد مع ذلك فهو غير مختص بابن ابي عمير فلا وجه لما ادعي من الخصوص

الظن في

الظن من تنصيصهم على ذلك فيجب الفحص واحتمال الخارج مدفوع بالاصل وهو كالعام في وجوب الفحص عن معارضه العمل
به حسن فيما اذا لم يستند طريق العلم واما معه كما نحن فيه فلا اذ ليس وجوب الفحص عن معارضه العمل حسن فيما اذا لم يستند
طريق العلم واما معه كما نحن فيه فلا اذ ليس وجوب الفحص الا لاحتمال تحصيل العلم بما في نفس الامر وقد فرض عدم امكانه
فلم يجب حصول الظن بالجرح من تحقق الجروح في شان كثير من الرواة بحيث يمنع من التمسك بالاصل وتنصيصهم على
ذلك في المقام ممنوع واما ما ادعاه بعض الاجلة من الاتفاق على وجوب تحصيل الظن بعدم الخارج من طريق الفحص
فمدفوع بانه حصل الظن من نصهم على ان الدعوى ثم كيف وقد ذهب المحقق الى انه لو قال العدل اخبرني بعض اصحابنا
وعنى الامامية يقبل فاذا قبل هذا قبل مثل ما نحن فيه بطريق اولى فتبين واما الثاني فلان الظاهر الانحصار
على ما صرح به الشهيد الثاني والمنقول عن الاردبيلي في تعقبة تنصيصهم على ذلك وهو الاحتمال الثالث والقول بان حصوله في غاية
البعد ممنوع ما فيه وكونه عملا بالمسند لا يستلزم عدم العمل بالظاهر الارسال على ان كل مرسل مستند لو سلم ان وجه
تنصيصهم الاحتمال الاول فلا يقدح ايضا لا القدح والمنافقة للنفية لو ثبت لا ينافي من باب استفادة الجرح والتعديل
من جهة المنقول من لسان [illegible] ايضا في حقهم واللازم بطريق بالجملة ان الجماعة اجمعوا او ادعوا نقاة فيحصل الظن
من نصهم فيجب اتباعه من غير معارض فيما اذا كان الاصل في الظن الحجية او المضمون قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
الاية واما منع صاحب المعالم مما حكاه عنه دعواهم الخبر فلا عبرة به في مقابلة تنصيصهم كما لا يخفى ومنها
مسئلة في العام اذا تعقب العام كلام مجمل محتمل امرين احدهما يوجب تخصيص العام والاخر لا فهل يوجب
فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه [illegible] التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان
ان كان شرط العمل بالعام عدم المخصص في نفس الامر فلا يجوز العمل به ح للشك في حصول الشرط والشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط وان كان شرط عدم العلم بالمخصص فيجوز العمل والتحقيق الشرط دعوى
التقدير فحمل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم بان الظاهر منه الاحتمال الذي لا ينافي العام
لا المحتمل بان مع اجماله [illegible] يرجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي كون المراد من المجمل المعنى الذي

بل نقول لو لم يرد غيره للزوم التخصيص المفروض البقاء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم ليس من جهة العلم
بان المراد العموم بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص يجب العمل بظاهر العام تعبدا وهذا لا يستلزم عدم التخصيص في نفس
الامر ولهذا حتى يلزم منه حمل المجمل على ما لو اتفق العام اذ لا منافاة بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما
لم يظهر مخصص وكم للمتنزه انظار [illegible] بين المعلوم وبالمجمل الاجمال يرتفع بالعلم بعدم المخصص في نفس الامر لا بعدم
العلم الذي هو مناط التكليف بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا اعلم ان الخطاب الشرعي
بل كل كلام يلقى الى المخاطب اذا كان معناه الحقيقي من المخاطب معلوما وكان مجردا عن القرينة
فالواجب الحمل عليه ولا بد في حمله على المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به الشيخ في العدة وابن
زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في تهذيب بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احد معاني قولهم المجاز
على خلاف الاصل وان الاصل في الاستعمال الحقيقة لكن فيما ذكره في المعارج وشاد اليه في التهذيب مع ان واضع اللغة
وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك فلو اريد غيره عند الاطلاق كان [illegible]
ما ذكره بعض الافاضل وشاد اليه في الغنية من ان المعنى الحقيقي هو الذي يفهم من اللفظ عند الاطلاق ففيه ان ارادة غير
كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف الاطلاق والقول انهم وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ما دل عليه ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه الخامس ما ذكره العلامة في تهذيب من انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على
حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو باطل اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الوضع لامر يحمل على مجازه
عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو باطل والا لكان حقيقة في ذلك الوضع ولا اجمله
اما على هذا الوضع وهذا الان تركا او لا على واحد منهما وهو باطل والا لكان مهملا اما الخامس ما ذكره بعض الا
فاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف يكون
الا لاحتمال اللفظ وتوقف الذهن في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين معانيها

ومجازاتها

ومجازاتها ابين مما يكون بالوجدان ولكن الا تعارض على وجود اللفظ لحكم الدلالة عموم اللفظ في المجمل ايما
الثاني خلافه تعطف كون المجاز اصم نسا وظاهر المتبع او تعيين الواضع اللفظ للمعنى ثم يكون استعماله في [illegible]
يوضع له في تلك اللغة ان المجاز غلب في كلام العرب لا يلازم اما الحمل عليه والتوقف لما الالفاظ لو صح ان الكل
تصريح جماعة من اهل اللغة على ما حكي منهم ابن جني وابن سيده بان اكثر اللغة مجاز [illegible] ان الفقهاء اكثر الاصوليين
كثير مما يكون من ذلك في مقام الترجيح او بناء على عدم الحقيقة نقل عن محققي اهل اللغة [illegible]
في جملة كلام له لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا وفي كتبهم مذكورا الا ان هذا الا
ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه لا يحصل منه ظن على الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة
واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل الظن من مجرد استعمال اللفظ في معنى بانه حقيقة له وقال [illegible]
في جملة كلام له انا لا نمنع الحمل على الحقيقة مطلقا لان قوما من علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة
الا انه [illegible] على ان اغلب العمومات التخصيص حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والغالب في الاوامر والنواهي الاستعمال
والغير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في الحمل عليها والغالب في المعاني عدم الاعلام التجوز بناء على ان الوضع و
عاما ان والغالب على اسماء الاجناس الاستعمال في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على
الاساء [illegible] التجوز [illegible] قد حكى ابن جني الاستدلال [illegible] عليه منها قال انك اذا قلت قام زيد فقد اقتضى الفعل
افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من الافراد فيلزم وجود كل فرد من الافراد القيام من زيد وهو
معلوم البطلان اذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه
لم يكن قد ضربت جميع جوانبه وكان هنا مجاز وانك اذا قلت رايت زيدا او ضربت زيدا فليس شيء الى هذه
الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبديل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك
فلعل تلك الاجزاء لم تقع عليها الرؤية ولا الضرب ولكثرة التعلقات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون
الالفاظ في الغالب [illegible] لا يستعمل الا بالوضع ولان الفاظ القرآن والحديث في [illegible] البلاغة [illegible]

والتفاهم ليس الا باستعمال هذه الالفاظ والنكات التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك
يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من اعتبار لطيف زائد عليه فلا يكون بليغا فكان المجاز هو الغالب فيها كما في كلام الخطباء
والشعراء وان لم يكن هو الغالب والاكثر وان يكون كلامهم في خصوص كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة
من الحقائق المعهودة عندهم الى المجازات التي فيها الاستعارات اللطيفة والكثير منها في استعمالاتهم صارت حقائق في اللغات
في كلامهم ولان من وجود معنى حقيقي للمجاز نادر في الغاية فاذا تتبعت وجدت بازاء كل معنى حقيقي معان مجازية ولان
اكثر اللغات المشتبهة في كتب اللغات مجازات كما استظهره بعض الافاضل واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الاصل في الكلام الحقيقة
نعم الحق الغالب ولا اختيار لاحد يستفيد التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح للحمل على الاخير والتعارض 15 على الحقيقة
باعتبار الاصل ويرجح المجاز باعتبار الغلبة ولذا توقف اكثر الاصوليين في المسئلة المذكورة والحق ان الاصل يوجب
حمل اللفظ على معناه الحقيقي والمنافسة المشار اليها لا تنفع لان غلبة المجاز ممنوعة فيجب ان يحمل على الاول من المعنى
الاولى بانكار انه غلبة بل صرح ابن التلمساني في شرح المعالم بان الغالب الحقيقة قال لان كل مجاز حقيقة ولا ينعكس
باتي الانكار انه لا عبرة به في مقابل التصريح ممن له الجماعة فان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي مع انا نمنع
من انكاره انه لعله قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة لا يدل عليه اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المرجحة
وقد جمع بينها الحنفية في مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح حيث قدموا الحقيقة وذكره ابن التلمساني معتمدا على
لانا نقول الثاني ان حمل الاثبات مقدم على النفي لو كان النفي مستندا الى عدم العلم اذ كان الاثبات حقا على الاثبات
في مثل المقام مما يمنع اطلاع الكل عليه عادة واختصاص بمن له الاطلاع مع تساويهم في نظره لم يكن فيه الا عادتا وعلى حق
عدم الوجدان من الشيء يمنع دعوى مصادرة هو لا و نكيف يوجد ان هو واما النفي من انكار انه فليس فيه فحص ولا نسلم ان التبع في كلام
يكشف عما ذكرناه وذلك ان منهم من انكره وهو قوم من المجاز منهم من يحكم وقوعه في القرآن وهو الظاهرية ما حكى عن الامامية
ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذا لو كان المجاز
غالبا لما صح ذلك كما زعمهم في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الوقف هذا وتحمل كلام من ادعى ان

الكثر الغالب

اكثر اللغة مجازات وجوها الاول ان اللغات المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية بمعنى ان ما يقع استعمال اللفظ في
مجاز او ان لم يستعمل الفعل اكثر مما يقع استعماله في حقيقته قال بعض الافاضل يمنع القطع بغلبة المجاز بمعنى
المعنى الثاني اي ان ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ان مع الغلبة في هذه
الاحتمالات تعبيره كلام المثبت والمعتبرة الشهادة يقتضي عدم حمل عليه ثم يحكي عن الوجه الثاني بالمنع من شهادته له
يستفاد بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس قال بعض الافاضل اي لا شهادة في منع المبتدا فلا نهج في ان اكثر
الاستعمالات التي تقع بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم مجازات وان كان استعمالات اهل الناس كالخطباء والشعراء
كلها على ما اقتضاه بعضهم وذلك انما يحتج به من ادعى غلبة الاستعمال واما غلبة التخصيص في العمومات فلا يلزم
غلبة التجوز في سائر الالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جهة اخرى اشهر ان كل عام تقييد لكون استعمال العام في الباقي
بعد التخصيص مجازا واما على القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير الوجوب
والحرمة فمنع وقد توقف جماعة في الحمل منها عند التعارض بين الاكثر الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذا
تمنع غلبة التجوز في ما عدا الاعلام للقائل بعدم معلومية ذلك لان الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان
الوضع والموضوع له خاص وكذا تمنع غلبة التجوز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد من
الماهية المخصوصة من الجواز استعمالها في المفاهيم ويراد الخصوصية من الخارج وهي حقيقة واما ما ذكره
ابن جني اولا فقد اجاب عنه جماعة في بيان ان للمصدر دلالة على الماهية من حيث هي ولا يستلزم حدثه ولا كثرة كما
ما ذكره ثانيا فقد اجاب ايضا بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف اقول يمكن منع التجوز
في النسبة ايضا لجواز ان يقال انه يستند الى موضوع للاعم مراد منه بمجموعه وضرب بعضه قال بعض الاصوليين فيما
حكاه من الافعال في وضع الالات انقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالعلم فاذا قال علمت زيدا كان ذلك مقتضى الاستيعاب
والى ما يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت زيدا لم يقتض الاستيعاب والاغلب للمقولات انها تعلق بها شهادة بعلمه
المجاز لان تعلقها بالتجوز معارض بغلبة تعلقها بالعرف في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة المجاز في الفاظ الكتاب

والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة تلوح التجوز فلا يخفى ضعف المنع للملازمة اذ ليس من شرط بلاغة الكلام خلوه
عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم
والتأليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل
الا بها كما اذا كان المقام للبيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح
كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها او لا يكون
الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس
مقصورا على المجاز لما يرى من استعمال الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان تحصى لا يقال المراد الملازمة بين البلاغة
والمجاز دائما بل المراد غلبة حصولها به وبهذا القدر كما في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة لانا نقول لا نم
هذا ايضا خصوصا في كلام الله كما ذكره بعض الافاضل لان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون
الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث
هو الحقيقة وان المجاز فيهما قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منهما بالاحكام وغلبة المجاز في
كلام البلغاء مختلفة وربما كان المجاز عند بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره انتهى
ثم انا نمنع من كون الفاظ الحديث في اعلى طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء على افهام الراوي بمعناه
حتى انهم يوقع في بعض الاخبار القواعد العربية وقد حكاه عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان جل الاخبار
منقولة بالمعنى ولا يلزم فيه مراعاة البلاغة ثم ان سلمنا المقدمة الاولى فنجيب عن المقدمة الثانية بان الغلبة لا توجب ترجيح حمل اللفظ
على الحقيقة والا لصح حمل العمومات على ظاهرها وكان اللازم فيها التخصيص لشيوعه وغلبته حتى قيل ما من عام الا وقد خص
والتالي باطل اتفاقا للجمع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص
وكثرته ولا جعله مانعا من الحمل على الحقيقة وكذا قال بعض الافاضل فان قيل بان الغلبة هاهنا لا توجب تقديم الغالب في
ونحن نرى انه يتعين البناء فيه بهذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا

لعل الفرق

لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة المخصوصة كغلبة المجاز المشترك فانها غلبة جنسية لا شخصية حتى ترد
ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز انتهى وبالجملة لا شبهة في ان الاصل وجوب حمل اللفظ على المعنى
الحقيقي بالمعنى الذي ذكرناه بل ذلك مما يشهد به البديهة وانما طولنا الكلام في المسئلة مع ان الشأن هذا
تنبيها على ان اللازم في كل مسئلة بذل الجهد لتحقيق الحق    اعلم انه اختلف الاصوليون في الحقيقة
المرجوحة التي لم تبلغ الى حد النقل على اقوال ثلثة تقدم اليها الاشارة حجة القائل بالحمل على الحقيقة وهو ابو حنيفة
وغيره وجهان الاول الاستصحاب فان اللفظ قبل غلبة استعماله في المجاز كان اللازم حمله على الحقيقة فكذلك
بعدها عملا بالاستصحاب الثاني سيرة ارباب اللغة فانهم يحملون العمومات والالفاظ المجردة عن القرائن على ان
الغلبة توجب الظن بارادته فيكون قرينة لازمة وحجة القائل بالتوقف وهم كثير من الاصوليين كالعلامة والسيد عميد الدين
والشهيد وصاحب المعالم والشيخ والمحقق الخوانساري والفاضل التوني والبيضاوي وغيرهم ظاهر القرآن و
لتنافي مقتضيهما فان الحقيقة الظاهرة وغلبة الاستعمال في المجاز تقتضي التوقف والتحقيق عندي التفصيل في المسئلة
فنقول اما ان يعلم بحدوث الغلبة بعد صدور الخطاب او يجهل بها او يشك في ذلك فان كان الاول فاللازم
الحمل على الحقيقة وكذا ان كان الثالث لان الاصل تأخر الحادث وان كان الثاني فيجب ان يلاحظ فان كان
الظن الحاصل من الاصل اقوى وكان معتبرا عند اهل اللسان فلابد من الاخذ به وان كان الظن الحاصل من الغلبة
كذلك كان اللازم الاخذ به وان كانا متساويين عندهم فاللازم التوقف بعد الطلب للجمع ولا التقديم فيه و
اما الاستصحاب فلم يتم على اعتبار اصالة الحمل على الحقيقة دليل عام يشمل محل الفرض والادلة السابقة لا تشمل
اما الاجماع فلوجود الخلاف فيما نحن فيه واما في الاول فاختصاصه بما اذا كان المعنى الحقيقي ظاهرا عند الاطلاق
حال الفرض ومحل الفرض ليس كذلك واما التمسك بالاستصحاب في مثل المقام فلا يخفى ضعفه اما اولا فلان
المعتبر في باب الالفاظ ظهور المعنى من اللفظ لا غيره واما ثانيا فبالمنع من امكان جريانه هنا لتغير الموضوع المشروط
عرفا في الاستصحاب ثم وبالجملة الحق ان الثابت من الادلة هو وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي اذا علم

تجرده عن قرينة المجاز اذ الظن بحجية اصالة عدم القرينة للاتفاق على حجية الظن في اللغات ولو كان من اصالة العدم ولولا ذلك
لانسد باب الافادة والاستفادة من الكتب والرسائل وهو باطل بداهة ولكن لا تغتر فتعتمد على ظن بل لا بد ان
تعتمد على الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كظن اصالة العدم واما اذا شك في التجرد وعدمه فلا بد من
التوقف لعدم جواز حمله على الحقيقة ولا على المجاز لان شرط الاول التجرد عن القرينة والثاني الاقتران بها واذا وقع
الشك فيهما وذلك يوجب الشك في الحمل لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط اذا تعلق
الامر بشيء مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والوضوء فلا يخلو من صور احدها انه يتمكن من الاتيان بالمامور به
على وجهه ولا اشكال في وجوب الاتيان به وثانيها انه لا يتمكن من الاتيان به ولا بشيء من الاجزاء اما باعتبار
التعذر او التعسر ولا اشكال في سقوط التكليف لامتناع التكليف بالمحال وانتفاء الحرج في الشريعة وثالثها ان
يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون البعض كما لو تمكن من التشهد والركوع في الصلوة وغسل اليد ومسح الرأس في الوضوء
واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بالباقي من الاجزاء وهو ما [illegible] ولعله [illegible] ان
وجوب الاتيان بالاجزاء المكلف بها منتف والاصل بان الامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى الاصل
انتفى التابع فلا يبقى لمخالفته من دليل وليس ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو الاكثر
على ما حكاه جدي في فوائده لوجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة من الاصحاب كالفاضلين وثاني الشهيدين
في مسئلة الاقطع قالوا لان غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل جزء عضو فلا يسقط
بعضه لفقد البعض الثاني ان الاستقراء في موارد الاحكام الشرعية يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يتمكن
من الاجزاء وعدم رضاه بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع الثالث الاخبار منها النبوي
اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ومنها المرتضوي كما قيل في احدهما الميسور لا يسقط
وفي آخر ما لا يدرك كله لا يترك كله والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم
الطعن في السند فقلت عنهم ومشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم

ومنعه

من غير نكير انتهى ويمكن الجواب عن الاول بالمنع منه اذ هو متوقف على مسبوقية التكليف وهو ممنوع لعلم الآمر
بتعذره فلا يكلف بالكل فاذا لم يتعلق التكليف بالكل لم يتحقق للباقي من الاجزاء وصف الوجوب الا من جهة التبعية فلما
انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا مستقلا يقتضي بمجرد
استصحابه بل وجوبه تبعي لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار اليه المحقق الخوانساري في
المشارق فقال في مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجرائه لان الحكم السابق انما هو الامر
بغسل الجميع من حيث هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعلقة بكل جزء جزء منه وعلم انتفاء متعلقه ههنا
فقد التكليف به فلا يبقى في غسل الجزء الباقي من تكليف على حاله انتهى ملخصا لكن فيه ان ذلك انما يتم بعد توجه الخطاب
بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت اما لو حصل القطع قبل ذلك فلا وثانيا منع [illegible] مطلوبية الجزء في مثل
الصلوة والوضوء مسلما ولكن افادة العلم في المقام غير معلومة ولا اكتفاء بالظن الا بعد اقامة [illegible] الكلام والثالث
اولا لضعف سندها بالارسال ودعوى انجبارها بعمل الاصحاب بها مشكل لعدم معلومية ثم ذكرها جماعة الا ان ذكرها
سيما في كتب الاستدلال لا حجية لمن [illegible] بانه للتنويع لا حجية في ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها في كلام الكل
فلا دلالة على صحة صدورها حتى يحصل الامر في كل مسئلة ولم يتحقق بالفاظها ومما يضعفها عدم تعرضهم لها في مسئلة
الاقطع بل استدلوا بالاجماع والاستصحاب والنص الوارد فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في
المسئلة الاولى ان الميسور لا يسقط بالمعسور لا يقتضي ان يكون رواية فلعله فتوى منه وثانيا الضعف في دلالتها
اما الاولى فلانه انما يتم لو كانت من في قوله منه للتبعيض وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعنى الباء فيكون التقدير واذا امرتكم
بامر فأتوا به ما استطعتم فيكون للامر هو الاتيان بالمامور به وقد صرح ابن هشام باتيان من بمعنى
الباء وليس [illegible] على ان حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هذا انما يصح مع [illegible] الاول انه
والا كان [illegible] في انه يلزم [illegible] ان يحمل ما في قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير فأتوا به مدة
الاستطاعة وهو خلاف الظاهر فان الاظهر ان يكون موصولة والاصل في الفعل عدم التأويل بالمصدر

الثالث انه يلزم حمل الرواية على التأكيد اذ دلالة صيغة الامر بعد ثبوت كون الامر للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان با
المأمور به وعدم جواز تركه وكذا لم يحمل على ذلك فانه يلزم من التأسيس معه بيان اصل شرعي فى اشياء اذا انتفى الكل وجب
الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف الاصل ولكنه
لا بد منه اذ لولاه للزم التقييد في لفظ الامر اذ ليس كل امر مركب يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه وللزم الاضمار وتقدير
المتعلق على التعلق به ان جعلنا التقييد للرواية هكذا اذا امرتكم بامر فأتوا ما استطعتم منه فيكون من في قوله
بيانية واما الزوم تقدم ذلك فلما لا خفاء فلان الاتيان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا بد في الفعل فلا بد
من اضمار الباء قبل لفظة ما في ما استطعتم وكذا يلزم هذا ان جعلت تبعيضية حتى يكون التقدير اذا امرتكم فأتوا
بعضه ويلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا للفعلة منه وهو خلاف الظاهر هذا والظاهر من استدل
بالرواية على ان الامر للندب حملها على المجاز فهو معاضد قوي لما قلناه ثم لو تنزلنا عن ترجيح المجاز فلا
اقل من التوقف ومعه يسقط الاستدلال بما ذكره على الثاني ان سلم اصالة الموصولية في لفظ ما واما الثالث
فبالمنع من لزوم التأكيد على ما ذكرناه فانه يكون غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلق
الامر مقيد به وليس هذا تأكيدا لمدلول الصيغة فان مقتضى الصيغة عدم الاشتراط فان قلت على هذا يلزم
ايضا التأكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم عقلا فيكون ذلك تقريرا لما دل عليه العقل فهو تأكيد
قلت لو كان ذلك من البديهيات لكان الامر على ما ذكرت ولكنه نظري ولذا يرى المتكلم ان يثبت مع الخلاف من المعول
كما يرى كثيرا من المسائل التي يستقل العقل بادراكها على انا نمنع من رجحان التأسيس على التأكيد على الاطلاق بل انا نسلم
فيما اذا كان اللفظ محتملا لان احدهما تأكيد للفظ آخر والآخر تأسيس وبيان فائدة اخرى لما افاده اللفظ الآخر وا
ما مثل هو التأكيد فقد وقع كثيرا مسلما ولكن يلزم التأكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على ما ذكرناه اولا الا
الاستحباب على لزوم الاتيان بما تيسر على ما اعترف به الخصم مسلما ولكن اولوية التأسيس معارضة بما ذكرنا فوجب التوقف
فسقط الاستدلال كما على تقدير عموم القول بان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة واما لو كانت الفاء

لقيد

لقيد الفور فلا يلزم تأكيدا اصلا لانه يكون المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر به الاتيان به فورا
هذا تمام ما يدل عليه الصيغة على المختار ولا تمام الدليل المعتمد عليه واما الثالث فلان حمل الرواية على الملاء
خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور في بعض المقامات فالالزم اما تقييد الرواية بما قام الدليل
على خلافه او حملها على ان المراد من الميسور المأمور به بالاصالة الذي لا يتمكن من الاتيان به فيكون ا
لتقدير المأمور به الذي هو ميسور لا يسقط لاجل ان الامر بالميسور باق ومعلوم انه حينئذ لا يكون
الا فيما ذكرنا واما فيما ذكره المستدل فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالجزء من حيث هو جزء قطع لارتفاع فان وجب
فانما هو بامر جديد ثم واما الثالث فلوجوه اما الاول فلان قوله لا يترك لا يمكن حمله على ظاهره من ان يكون نهيا
عن ترك الباقي لشموله لترك ما لا يدرك كله المستحبات ومعلوم انه اذا تعذر الاتيان بتمام ما تعلق به الامر ال
مستحب لا يحرم ترك الباقي فلا يحرم في حمل قوله لا يترك على المرجوحية في الجملة ومعه لا يتجه الاستدلال
لا يقال قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف بالبعض كالتكليف فان واجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا
نمنع دلالته عليه ولانه يوجب تخصيص ما لا يدرك بالواجبات نظرا لقوله لا يترك كله ولا يجوز العكس للتعدد
من ان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نسلم ان كل تخصيص اولى من المجاز فان الذي يلزم منه خروج كثير
افراد العام كما يلزم في محل البحث فان افراد المستحبات اكثر من الواجبات لظهور ان المستحبات اكثر من الواجبات الثاني
ان الاستدلال بها انما يتم لو اريد من الكل الكل المجموعي وهو ممنوع اذ يجوز ان يكون المراد الكل الافرادي فيكون
الرواية مختصة بالعمومات المتعلقة بالاشياء بجميع افرادها والطلقات التي فاللفظ ترجيحا الى العموم كما لو
في موضع ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معا لان الظاهر ان اللفظ الكل مشترك لفظي بينهما فافا
الى ان نفي الحمل على المجموعي لزوم التخصيص ولا كذلك الافرادي فان قلت الحمل على الافرادي يلزم منه ان يكون
الرواية تأكيدا لما هو معلوم قلنا فلم يمنع بالتفهيم فتدبر والثالث ان الاستدلال لو تم فانما يجدي
اذا تعلق الخطاب بامر مركب فتعذر الاتيان ببعض اجزائه كما لو دخل الوقت وعرض له مانع من القراءة

مثلا واما اذا طرء المانع قبل العلم بالخطاب كما لو تمكن من القراءة قبل الوقت فلا يشمله الرواية والرواية ثم وبهذا
يمكن الجمع بين الحديثين السابقين الرابع ان مورد الرواية عدم القدرة وليس هو عبارة من لم يطق الا
تيان به الذي هو محل البحث فالدليل اخص من المدعى ثم وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الاخبار القاصرة لسند
والدلالة في تاسيس اصل ينزع شكالة الغاية فعلى هذا الاصل في كل ما تعذر الاتيان الذي من واجبات الوضوء او الغسل
فاذن الاصل فيهما الانتقال الى التيمم بالجبيرة على خلاف الاصل فلا بد فيهما من الاقتصار على القدر المتيقن على انه
يمكن دعوى الاصل المزبور مع تسليم نهوض الاخبار حجة لك في قولهم باصالة الاتيان بما تيسر من الاجزاء عند
التعارض لمعارضته بقوله ثم فلم تجدوا واما للمفسر لعدم التمكن مطلقا من الحديثين من وجه لا عمية الاخبار المزبورة
بالنسبة اليهما والى ساير العبادات التي لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها واختصاصها بما لو تعذر بعض الاتيان
ببعض الاجزاء وكلها الاتيان ببعض واعمية الاية الشريفة بالنسبة الى صورة تعذر بعض الاتيان ببعض الاجزاء
وكلها واختصاصها بالطهارة فلا يبعد الاخذ بالاية الشريفة لوجود الترجيح في طرفها فانها متواترة و
متفقة مجملة من الاخبار ولو توقف في الترجيح فاللازم الاتيان بالممكن وما تيسر من الاجزاء للاجماع
على وجوب العلم مع فوت الاصلوة وتردده بينهما          الا ان اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا
فبعض منهم على امكان عمها وقال ان الحكم جاز في الاجزاء العقلية ايضا وقال لو تقيد بانسان ولم يمكن مثلا كان اللازم الا تيان
ومنعه آخرون وهو مبنى على مقالة اتحادها بالاخر وبساطتها وكون التعدد في طرف تحليل العقل انه لم يجب به الاتيان
به كما في الخصوص فان الاجماع منعقد على انه لو تعذر بعض اجزائه كغسل اليد اليسرى يجب الاتيان بالاجزاء
الباقية فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي او لا وتظهر الثمرة فيما لو اختلف الا بحاث في وجوب ما كان يدفع
به مثل حصول المانع من الاتيان فعلى الثاني لا يمكن دفعه بل اللازم الرجوع الى ما تقتضيه الاصل وهو وجوب البدلية
مالا على الذي يحصل اليقين برفع الحدث المحقق عنده على المختار والثاني لان الا وامر انما كانت متوجهة الى القادر
على الجميع وبعد حصول المانع ولا اشكال ان مقتضى الاصل سقوط التكليف راسا فاذا ثبت وجوب الاتيان

بانع

وكون اجمعها عين الاولى هو الا منا ان الانسان ذلك على عدم ... بعض الابيض بسقط التكليف بالبعض

بانع فان هما من دليل امر غير تلك الخطابات فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من اطلاق وتقييد فيكون
الاطلاقات السابقة غير معتبر اصلا ولا يمكن الرجوع اليهما في شيء من الاحكام التي تقع فيها الخلاف في هذه الصور
ويمكن دعوى الاستصحاب ما قلناه على اصل المخالف في لزوم الاتيان بما تيسر من الاجزاء فتدبر مسئلة
اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان معلقا على امر بكلمة ان غيرها حال ذلك
فالحكم بان عند خصوصا فان استطعت فحج وان سرقت فانت ضامن فان كان لا قدرة له على الحجية شيء
يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في انه هل يدل
على انتفاء شرطه بالدلالة اللفظية ام لا وقد صرح بما ذكرنا في نهاية السئول فانه قال في التعليق المذكور امور
اربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة ان عليه فالثلثة الاول
لا خلاف فيه واما الرابع فهو دلالة ان على العدم محل الخلاف انتهى وثمرة الخلاف تظهر كان الحكم المذكور في
المنطوق بوجه في الاصل يجوز ان تكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان لم تسرق فلا يضمن واذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه
شيء فان القائل بالدلالة يثبت به حكما مخالفا للاصل وهو وجوب الحج بتحقق الضمان النجاسة عند الاستطاعة والسرقة
وعدم البلوغ قدر الكر والقائل بالعدم لا يثبت ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق ويسوى بينه وبين غيره وكذا
الثمرة فيما لو كان حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه على امر بكلمة ان نحو اكرم العلماء ان كانوا عدولا
باتحاد التكليف فان القائل بالدلالة يخصص العام للثبت لها مخصصة نظر اليها واما لو الحق حكما مخالفا للاصل ثم علقه
كما لو اعتق رقبة واعتق رقبة ان كانت مؤمنة فلا يظهر ثمرة المسئلة لان اللازم حمل المطلق على المقيد اتفاقا للعلم الاول
يكون الحكم وضعيا نحو الا طاهر ان كان الماء قدر كر فهو طاهر فيتفرع المسئلة وكذا الا تظهر الثمرة فيما لو علق ابتداء امر الحكم
ان نحو جاء الحاكم ان كان اللازم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو الذي يقتضيه القائل بالدلالة ثم القائل بها
يحسن ولك ان حكما شرعيا والقائل بالعدم يجعله حكما عقليا ولكن ليس فيه كثير ثمرة فاذا عرفت هذا اعلم ان الخلاف الا اقتصاد القاضي
والشهيد وصاحب المعالم والشيخ البهائي في جدي ره والعلامة في طرف العلية والبيضاوي كما عن ابي ثعلبة والحلي البصري

وابن شريح وابي الحسين الكرخي وفخر الدين الرازي واتباعه والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني المحقق الثاني عن ظاهر اكثر المحققين
والقول الثاني نفاه جماعة منهم علم الهدى السيد المرتضى ره وابن زهرة وابو عبد الله البصري والقاضيين والامدي ومالك
وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكاه بعض اصحابنا المتاخرين عن اكثر اهل العلم لنا ان احدهما الدلالة
في الشرع لا غيره والثاني الدلالة في غير الخبر بحجة الاولين وجوه الاول انه يفهم منه عرفا ذلك وينتقل اليه الذهن
بعد الانتقال الى المنطوق ولهذا فهم يعلى بن امية وعمر ره من قوله تعالى واذا ضربتم في الارض انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانهما
سئلا عن سبب القصر مع الامن وليس ذلك الا للدلالة على ذلك ويؤكده تقرير النبي صلعم للسائل على فهمه فانه صلعم
اجاب بعد السؤال فانه صدقة من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤكد ما قلناه
لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلعم لازيدن على
السبعين فان هذا القول منه يدل على انه صلعم فهم حصول الغفران بالاستغفار زايدا على السبعين ولولا ذلك لم يقل
مولانا ... في قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون والله ما فعله وما كذب ابراهيم عم انما قال فعله كبيرهم هذا
ان نطقوا وان لم ينطقوا لم يفعل كبيرهم هذا شيئا الثاني ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما
المقدمة الاولى فلاجماع اهل اللغة فلا فرق بين ان يقول ان جائك ... وبين ان يقول ... كلمتها
بالان وليس ذلك الا لاتحاد معناهما ولو لم يكن كذلك لما ... كان ... الثاني في
المخالفة فيما حكى منهم جماعة بان كلمة ان حرف الشرط وهو باجماعهم حجة اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان المتبادر من لفظ الشرط
حينما يطلق هو ما ذكرناه فانه اذا قيل الشرط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي صحة الصلوة الطهارة و... فهم
نفي الحكم بانتفاء الشرط بانتفاء شرطه الثاني ان الائمة متفقون على ان الحيوة شرط لوجود العلم وكذا القدرة والارادة ونحو
ذلك وان الحول شرط لوجوب الزكوة ويحكمون بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء الزكوة عند عدم الحول
ولولا ان ... ذلك لما ... الثالث ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ... لما علم ...
عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا الرابع انه لو كان حكم المذكور غيره

سوا

سوا الا كان التخصيص بالذكر فايدة لو كان تفسير في البيان مع الحاجة وهو باطل فلزم ان يكون الفايدة فيه بيان ... حكم
المذكور غير الخاص ان في دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء تكثير الفوايد لا تحصل قبل العلم بها وكثرة الفوايد مطلوبة
للعقلاء بحجة الاخرين وجوه الاول ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون باحدى
الدلالات الثلث اذ دلالة الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان
احدا لم يذهب الى دلالته على ذلك بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان شاهد به واما الالتزام فلان من شرطه
كون مدلوله عليه اما لازما عقليا للموضوع له كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومن المعلوم انتفائهما
في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يطلب اكرام زيد بشرط مجيئه ... فانه يجب اكرامه اذا جاء لا يستلزم عقلا
عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما يتحقق باعتبار غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع له للموضوع
له كما في الجود والحاتم ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام اذا جاء غلبة انتفائه اذا
لم يجئ هذا وقد قال الشيخ ... فيما حكاه عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم
الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يحكم بارادته ويجعل دليلا من غير قرينة على ارادة المتكلم او دليل اخر وكذا كثير
في الخطابات الشرعية ما لا يحصى مثله في القرآن مفهوم الشرط فيهما غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها
غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ عشر هذا القدر وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء قلت
من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وقوله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وقوله تعالى ... عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة ... القطع بعدم ارادة المفهوم فيها وقد يحصل ... ان
الكلام مع القرينة خارج عن محل النزاع في الحجية الثالث انه لو دل ... على ذلك في الخبر لما ساغ ... الى ...
انتفاء الحكم بانتفاء الصفة وقد اشار اليه بعض المحققين فقال اللزوم العرفي كما هو منتف في مفهوم الصفة كذلك
هو منتف في مفهوم الشرط لان كلا يمكن التعبير عنه بلفظ الشرط كذا يمكن التعبير عنه بالتوصيف ... وكل الحكم

مثل ان توقف الغنم السائمة زكوة فانه يفهم ان لا زكوة في الغنم المعلوفة لكن الثالث ان التعليق لو دل على الانتفاء

لزم التناقض او التأكيد المخالف للظاهر اذا صرح بالحكم المذكور او تحقيق نقيضه في نحو ان جاءك زيد فاعطه ولم

يجيء فاعطه او يجب عليك الاعطاء والاول على ما قال الرابع ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور

لبطلانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه عن حكم عدم المجيء فيقول هل يجب الاكرام اذا لم يجيء فالملازمة ممنوعة

الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والاشتباه فيه لفرض الوضوح والعلة ولئن سلم فالاستفهام

عن الفرض القتل فيجوز ان يكون التأكيد الخامس ان الفاظ النفي مغايرة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من

لفظ الاثبات النفي وبالعكس فلا يفهم من قوله ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي السادس انه لو كان التعليق كذلك

لزم عدم الانحصار في الدلول للازم لما ضرورة منع بان الملازمة ان قولك لا يجب الاكرام غير العالم الا من

عندك فلان مفهوم وجوب الاكرام غير العالم اذا كان عندك فلان وغير العالم لا يجب فهو عدم فلا يتعلق به التكليف

والاول التكليف بالاطلاق وتخصيص البعض ترجيح من غير مرجح السابع ان الحكم بالولادة لا يبعد ان يكون بدليل

لا لانه معلوم على سبيل التقدير او نقض وهو ما منقول او احاد والاول مفقود والثاني في

الاول نقي والمسألة علمية لانها اصولية الثامن انه لو كان التعليق والاعتماد مجازا ان يبطل حكم المنطوق وهو ممتنع

ثم ان هؤلاء اجابوا عن حجة الاولين اما الاول فبالمنع في التبادر كما تقدم وضعوا ما استشهدوا عليه بانه ضعف

المستدل فيمنع الدلالة اما الثاني فبعدم علويته ان يقول البيع لما ذكر من الاحتمال ان يكون الوجه فيه علم بان

الكلام دائر بين جميع من حالة الجوز استغفر عن سبب الجائز حالة الانتهاء واما المنع فالاصل المراد بما روي

في غاية انها انما قال التعليق في الشرط المحض كما انه في الغرض لا في الحصر فيه محض لفظ

القصر على ما قال انه هو عبارة عما يحتمل الاقتصار عليه بمعنى ان كان الزائد مطلوبا واما الثاني فاولا الاجمال

كونه صحيحا باعتبار مفهوم العدد ثانيا بالمنع في ذلك وقوله لا يدل لعله لاستحالة الفرق في الاثبات

مقتضى المنطوق نفي المغفرة بالسبعين قطعا لان غير الله تم صدق فهو به لا بد ان يكون ثبوت المغفرة



ما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا يبلغ ان يكون نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع واما الثانية فقلنا بالمنع والمعقدة

الاولى لتفريع الجاه بجهة الاحتمال ان يكون ما ذكره اصطلاحا لهم وما يقصد ما ذكر ان كلمة ان لو كانت للشرط

لزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده الوجود ونانيا بالمنع عن المقدمة الثانية فان لفظ

الشرط كما يستعمل فيما يلزم بانتفائه الانتفاء وكذا يستعمل في العلامة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن ثم

السامعة وفلان شرطي والثالث لا يكون حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك والمجاز بما يشهد يكون الشرط فيهما

نقيض بعضهما فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يصح ان يقال

ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد لعل الجاه

والشرط هنا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند النحويين مطلق عن خصوصه كما عند المنطقيين

واما ما ادعوه من التبادر فممنوع واما ما حكوه عن ابي عبيد فليس فيه ما يدل على ان الشرط فيما ذكره حقيقة لجواز ان يكون ذلك

اصل ما يستعمل فيه لفظ الشرط واما وجه الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة فيه يمنع عن اشتراكه بالنفي في التلازم

ام معه نعم قيل انما ذكر انما يتجه لو جاز تعدد الشرط فانه لا يصلح شرط الا انه مما يتنفي بانتفائه لجواز ان

ما يقتضي التلازم في الوجود وهو التلازم وذلك لامكان قيام غيره مقامه في نحو الوضوء فان وجد كلاهما

يستلزم وجوبه وليس انتفاء وجودها يستلزم انتفاءه لجواز قيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا من الحكم المزبور

انتفاء المشروط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا وذلك واضح وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط

واما منع الحجة فالحجة التصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم الالغاء نعم قد ثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا يثبت به الدلالة

اللفظية وما الثالثة فاولا بالنقض بما لو علق الحكم على اللقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بانه دال على نفي الحكم عما لم يذكر واما

ثانيا فيظهر الفرق بين التعليق على الشرط والتعليق على اللقب فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لانه حاجة

التعليق على الشرط فانه عوض عنه وفي اكرم زيدا فذكره لا بد ان يكون لتلك الفائدة وجوابه ان الكلام بما يحتاج

لقبا وهو كما يحصل بالمذكور كذلك يحصل بما يقوم مقامه وتخصيص الحكم بالمذكور يقتضي على ما ذكره الخصم نفي الحكم عما عداه الا ان

التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عقيبا وثانيا بانه اثبات اللغة بالدليل وثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون
له فائدة اخرى غير ذلك وقد ذكر للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور اما للتطرق احتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح له
دفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور ليبقى بيانه والاختصاص حاجة السائل بالمذكور ومنها التنبيه على
ان المسكوت عنه اولى او مساو فيحصل له ثواب المجتهدين ومنها سبق خطوره في ذهن الشارع لا لنفي الاصل عدم عدد الفوائد
لانا نقول كل واحد من الاصل عدم الفوائد التي ذكرتم يحقق الطلب ان التعليق لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة
عديدة كثيرة ولم يتعين احالة تلك الفائدة لانا نقول هذا مسلم ولكن نحتاج في جهة هذه الغلبة الى دليل واما
الرابعة فيما تقدم وربما اجيب ايضا بالدور فان الدلالة على ما ذكره يتوقف على كثرة الفوائد وهي متوقفة
على الدلالة وهو الدور وضعف حجية القول بالفرق بين الخبر والانشاء ان المتبادر كون الشرط شرطا لايقاع
الحكم اي اصداره من المتكلم فان قولك ان جاءك فاكرمه يفهم منه ان لم يجئك فلا احكم بوجوب الاكرام وقوله ان
نزل الثلج فالزمان شتاء يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا احكم ان الزمان شتاء وذلك في الانشاء يستلزم نفي
الحكم عن غير المذكور فان عدم حكمه بلفظ المصدر يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه تابع له وليس كذلك في الاخبار
لان عدم الاخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح واما حجة المفصل بين الشرع وغيره فلم اعثر
عليها ولعلها غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية قال الشهيد ثم ادعى بعض الفقهاء اجماع الا
صوليين على حجية المفهوم في قوله ص اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ومال الاكثر في بيان مفهوم الشرط في مثل الوقف والوصايا
والنذور والايمان كما اذا قال وقفت على اولادي ان كانوا فقراء والحق عندي هو القول الاول لدلالة التعليق عليه
بالدلالة الالتزامية فانه لا يعقل منه نفي وجوب الاكرام الا عند عدم المجيء وهو الاية الدلالة الالتزامية وان نحو
على ذلك كثيرة منها انا نجد الشائق لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قياما وقعودا ثم يتعلقا بهم فقال
لا فضل اكرمهم ان كانوا اغنياء وحملنا ذلك على البداء القائل ولو لا انه يستحق حملنا على الفسخ ومنها انه
لو صلى بغير الماء فقال سلم في صلاة الاحوال فقال لا فقيل ثم ان كان تاما لكان مخالفا لما علقه لولا انه

اخيرا

اخيرا اني تجويز فعلى غير حال المفهوم ومنها ان معنى الشرط عند اهل اللغة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط على ما شاع
منقول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم بالتعليق بكلمة ان وما يضاهيها دال على اللفظ وليس ذلك
الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقول اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقول وجوب الاكرام متوقف على المجيء او معلق
عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير الاكثر المحققين الى دلالته
على ذلك والمرجح جلتهم بانه جار مجرى لفظ التوقف والتعليق الشرط ويبعد خطاء الجميع مما ثبت في اللغة
ولا سيما انه مصير الى العدم لان الاصل العدم الاكثر ومنها ما حكاه النحاة من نصهم على ان كلمة ان للشرط
وليس ذلك الا باعتبار دلالتها على المفهوم عند المناقشة ودلالة لفظ الشرط باعتبار استعماله في العلامة وما
يلزم منه الانتفاء بالانتفاء والا لان يكون اللفظ المشترك وهو منتف لمنع استعمال لفظ الشرط في العلامة
وانما المستعمل فيها هو لفظ الشرط بالفتح اي وجود الشرط سكونها معا ولكن عرفوا ان الشرط حقيقة في الثاني العرفي لما
لا ريب فيه من تبادره وصحة السلب عن غيره ان الاصوليين عرفوا بتعريف ثلثة وكلها راجعة الى دلالة
يمكن دعوى انه اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل عليه لزم ان يكون غيره مجازا كذلك ويلزم ايضا ما ذكره
هو الموافق اللغة وعلى هذا لا يصح نفي اللفظ عما لم يرد منه ذلك فانه مجاز ويبطل بما قاله السيد من
ان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان
يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم دليلا ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه الثاني فنيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى لان الشرط على ذكرنا يكون مفهوم حدها الا هما معا فان علقت ما حكم
عن النحاة فضعفه لظهور كون كلمة ان موضوعة للشرط بها لابدان اللغة لتعليق المعلق بها الا الانتفاء عند الانتفاء
دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشأن في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من الاتفاق على دلالتها على الثبوت فاذا
يدور الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل قولهم كلمة ان للشرط على ان المراد انه

يستفاد منها الشرطية بالنظر الى المفهوم لانها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين وجب التوقف ومعه يسقط الاستشهاد
بكلامهم قلت لا نسلم عدم المرجح فان الحمل الاخير على الظاهر به لفظ الشرط في معناه من قولهم كلمة ان حرف الشرط في
الدلالة على الوضع لغة فان قلت كيف يصح دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي
وهما منتفيان كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم
ذلك لا ندعي التلازم بين نفس وجوب الاكرام مثلا عند مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان
في الحقيقة يرجع النزاع في المسئلة الى المنطوق فان الخصم يذهبون الى ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي
ان معناه ليس كذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان اللفظ يستعمل في معنيين والاصل ان يكون اللفظ المشترك
دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان اللفظ لم يستعمل في المفهوم حتى يجيء
ذلك فيه فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حينما تحقق التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند
الانتفاء والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه يستعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم قلت يلتزم
حينئذ بان يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق حينئذ لكن لم يرد فيه من المنطوق معناه الحقيقي وقد يشار الى مثل
هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية فقال في رده من منع الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية الخ الظاهر عدم
اللزوم فانه لا يعقل لفهم القوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول
الوجوب لها لو بهذا خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية يجتنبه بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون منشأ لعدم
ارادة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك تناقضا عند من يجوز النسخ
في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوز بناء على استحالة وقوع هذا المفروض او نقول الحكم المستند الى الخطاب
الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول
انتهى ثم ان هذا على تقدير كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق واما ان جعلنا لازما عرفيا فالامر واضح لان الدلالة
على المفهوم بالظهور وهو لا يقاوم الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ

على



على معناه الحقيقي لا ينافي قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق بها فيما لم يوجد المفهوم كما ادعي
اليه الخصم من جعله امارة قلنا تلك الدعوى ممنوعة ولا برهان عليها ولنا ما احتج به النافي للدلالة فكله
ضعيفة اما الاول فلما بيناه من تحقق الدلالة الالتزامية واما الثاني فلما عرفت من عدم الفرق ان قلنا بعدم دلالة
التعليق على العقد على الانتفاء والا فلا فرق بينهما واما الثالثة فبان الاصل فيما ذكرناه قاطع فيقدم واما
الرابعة فلان الافهام انما يتوقف على الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها
وحسن الافهام من الظاهر مما لا ينبغي انكاره وقد صرح به في الاحكام ثم ان خلافه معلوم بانه لولا الدلالة لما حسن
الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا حسن ان يستفهم عن اكرام عمرو حيث على اجمال اللفظ واما الخامسة فبانا نمنع
من الفاظ النفي معارضة الفاظ الاثبات فان اللفظ الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك اذا
الموضوع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى الحقيقة ولعلك من دلالة اللفظ اما من جهتين فلا يمنع ذلك
وههنا الدلالة على الثبوت عند الثبوت صريح الخطاب والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب
وهما غيران ثم ان ما ذكره منقوض بالتخصيص بالغاية واما السادسة فبانه ان كان غير القائم مطلقا زال الاكتفاء
بمن يتحقق فيه المسمى وان كان عاما كان المكلف به المقيد كما لو صرح باكرام غير القائم واما السابعة فبان ما
ذكرها طريق في اثبات اللغة لا ينبغي واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في الاحكام كيف وان
شرط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة يرد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض والقول
بالتفصيل تحكم غير معقول كيف وانه لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فمن ذلك مما يفضي الى تعطيل
التمسك باكثر اللغة لعدم التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر الالفاظ بالكتاب والسنة والا
حكام الشرعية الجمعية في ذلك فوق الحد ومن قبول الخبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة وهو نظرة
الكذب والخطأ عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر الى زماننا هذا يكتفون
في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل

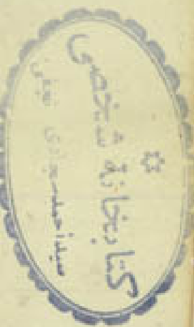
وسيبويه واما التأسيس فيما ذكره في الاحكام من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صحة [illegible] فاذا بطل الاصل بطل الفرع

قال ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية ولا حجة للفصل بين الخبر والانشاء فليس فيهما دلالة على نفي الدلالة بل نقضا

الدلالة نعم النزاع يرجع الى ان الشرط للمفهوم هل هو شرط النفي الحكم او الحكم المنفي المصدري والحق الاول لانه

المفهوم والارشاد وسعد الدين وقال مرجعهما قليلة الى الاختلاف في ان الشرط هل هو منع السبب او في منع الحكم

فقط لكن الحق الثاني للقطع في قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق لا لتعلقه الذي



هو مصرح بها بالتخيير [illegible] التعليق انتهى ثم انه مما يضعف هذا القول ايراده قالوا بها بضعف القول بالتفصيل

بين الشرع وغيره ولم القائل به بانه لو ثبت في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وقد تبين

هذا انما يتم لو جعل وجه الدلالة في الشرع التبادر اما لو جعل السبب فيه الانتفاء الفائدة لم يبق تخصيص بالذكر وذلك

ثم الاحكام ان الغرض [illegible] ثم قد لا يلاحظ حكم الفائدة في التخصيص بالذكر لا هو على خلاف [illegible] انه لم

عن ذلك هو كما يرى الاول اعلم انه اذا كان الجزاء في القضية الشرطية [illegible] بما ذكره في الاول فهل

يعتبر ذلك القيد في المفهوم فيكون مفهوم المثال المذكور [illegible] لا يجب الاكرام في الدار فيكون للقسم بيان عدم

وجوب الاكرام في الدار لا عدم وجوب الاكرام مطلقا او لا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب الاكرام مطلقا وقال لم

لمذ الشهيدين المحققين الاول وعن بعض الاصحاب الثاني والحق الاول لان المفهوم عبارة عن الشرط هو وجوب

هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء الشرط انما يقتضي انتفاء مشروطه للغير الثاني ان التعليق على

الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق عن غير لا اثبات ضده فيه فان كان وجوديا

فمقتضاه نفيه عن المسكوت عنه لا اثبات الحرمة مثلا فيه فقولك ان كانت سائمة [illegible] متضمن على حكمين

احدهما ايجاب الزكاة في السائمة والاخر نفي الوجوب عن المعلوفة ولا يدل على حرمتها فيها لان الاول له الدلالة على

اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر فمع ما ذكرنا لا يدل على اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه وكون الحكم

في سائر المفاهيم المعتبرة وهو مقتضى صريح كلام القوم الثالث اذا قال الشرع مثلا ان كنت متطهرا ويمنك الامر

مشترك

مشترك لفظا بين الاباحة والوجوب مثلا انتقل للافضل للاصل اذا لم تكن متطهرا فصل فقوله اضربه امثال الجواز لكن في

بمعنى الطهارة لما لو كان مستعملا فيه فيكون قرينة على التعيين احد معنى الاشتراك او يكون مجملا في الدلالة على نفي

الجواز او الوجوب كالقول الاول فيه اشكال والذي يقتضيه الحق هو الاخير لان تعقيب القول الاول بالاخير فيه التصريح

بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك ان المفهوم معه قطع النظر عن التصريح به في الفهم مجمل فكذا ما لو صرح به اما

ان التعقيب في ذلك القبيل فلانه الظاهر في السياق الا ترى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه

وقال بعده بلا فصل لا اكرم اذا لم يجئ لكان ما ذكرنا هو المفهوم واما ان المفهوم مجمل في الفهم فلان المفهوم تابع

للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل عليه المنطوق كما بينا وحيث كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي

المتعلق به مجملا لان المتعلق بالمجمل مجمل لا محالة وهذا واضح ولا اشكال فيه واما لزوم كون التصريح به مثله فلانه

لا يزيد عليه سوى التصريح وهو لا يؤثر في الدلالة على ان المراد نفي الجواز وذلك ايضا واضح للاتفاق ان النفي الذي

تعلق بنفس المعلق فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المنفي وهو وان كان متعددا لكنه احتمل الجواز ونفي

نفيه اولى لانه اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم

حمل الامر في المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب مستلزم للارتكاب في خلاف الاصل او استلزم المجاز الا في خلاف الاصل

لكان هذا قرينة على احد معاني المشترك لانا نقول اللازم ان نفي الجواز ظاهر في اقرب المجازات لا انما يلزم ذلك اذا

قد وجدت اذا لم يكن متطهرا ايضا بغير [illegible] في ذلك المنطوق عليه ولما في مثل محل الفرض الذي يكون المفهوم فيه على [illegible]

فلا عبرة بالاقرب المجازات هو نفي ما ثبت للمنطوق فقط سواء كان وجوبا او جوازا وحيث كان ما ثبت للمنطوق مجملا

كان نفيه ايضا مجملا لا محالة لا يقال ان القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فقط على الاول التأكيد وعلى الثاني

كلاما مستقلا لانه للتأسيس لاشتماله على نفي زايدة وهو اولى من التأكيد لانا نقول لعلا انه في خالف

في محل القدح ثانيا ان التأسيس انما يقطع به لو كان الامر في المنطوق للوجوب واما اذا كان للجواز فالنفي الذي

مطلوب كان كلاما مستقلا لا يكون سوى مستقلا باعتبار اولوية التأسيس لانه انما يكون حجة حيث القطع

محصولا دا ... عنده فلا فنبر ولا بي لو جعلنا القول الاخير من ذلك القبيل يلزم الاجمال فيه واذ جعلناه كلاما
مستقلا يلزم البيان وهو اولى من الاجمال الا انا نجيب عنه بجواز احتياجه الى سابقه من الاستقلال من الالفاظ
مع هذا مما ذكرنا حجة لو كان الا ان القول مجملا يحتمل الخطاب مع اقترانه بالقرينة على الظاهر واما اذا كان
الاجمال حاصلا بالنسبة الينا باضمحلال القرينة فلا ان القول الاخير كالقول الاول [illegible] عن الواقع وانما الاجمال
حصل بالنسبة الينا وبالجملة اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية [illegible] الكعابه
يعني شمول حكمها لها وقد تقدم الكلام وثانيهما في ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها ام لا وهذا هو محل النزاع
في مثله مفهوم الغاية وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا واذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين
احدهما الدلالة وهو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد عميد الدين وحكي عن ابي الحسين البصري والقاضيين وفخر الدين
والمعز الى الاستفاضي نقله عن اكثر المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط وقال انه قال به كل من قال به
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار انتهى ونقل بعض من قال انه قطعوا بالمفهوم
والثاني النفي من العلامة وهو الذي حكاه الرازي والآمدي وابي حنيفة واصحابه وجماعة من الفقهاء والمتكلمين حجة الاول
الاول لان [illegible] الى الليل بحكم التبادر [illegible] يكون اخر الليل فلو وجب بعدها لم يكن الليل اخرا
وسطا حجة المخالف انتفاء الدلالات اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين وجوب الصوم الى الليل وانتفائه فيه ولذا لا يمتنع ورود خطاب اخر دال على وجوب الصيام فيه مع عدم
المناقضة للاول وان هو الا كصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه
بغاية ليس من الاول وهو كالناقص لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قال [illegible] قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل [illegible] يجوز فيه الصوم قلنا [illegible] قوله في السائمة [illegible]
النص ذكره وللعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة [illegible] ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص وعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما تعلق بغاية [illegible] انتهى [illegible] المنع وعدم اللزوم

وقد تقدم

وقد تقدم الاشارة الى كلام السيد عميد الدين وانه في [illegible] اعلم ان الحصر قد
يستفاد من منطوق اللفظ وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثير منها انما بالكسر على
الاصح وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين الاول انما تفيد الحصر واليه ذهب الشيخ في [illegible] والفاضلين
في معارج [illegible] والمبادي والطبرسي في مجمع البيان ونجم الائمة في شرح الكافية والبحريني في مجمع البحرين
والسيد عميد الدين في شرح التهذيب وفخر الدين في المعالم والبيضاوي في المنهاج والقزويني في الايضاح
وغيره والسكاكي في المفتاح وغيرهم كالجوهري والفيروزابادي وبالجملة هو مذهب الاكثر خلافا للمحكي عن
الآمدي وابو حيان والخويي فلا يفيد الحصر بل [illegible] الفيومي في المصباح المنير مشتركة [illegible] الاولين وجوه
الاول اجماع اهل اللغة قال العلامة [illegible] انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في [illegible] قال ابو علي الفارسي ان النحاة
اجمعوا عليه وصوبهم فيه وقوله حجة وقال البعض اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر وقال الطوسي [illegible] واما
انما المتكررة في الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي عند ما نقل المحققين للحصر عند اهل اللغة ولم نظفر [illegible]
استعمال اهل العربية والشعراء الفصحاء اياها بذلك [illegible] انتهى وحكي عن الازهري في كتب [illegible] اهل اللغة
ان انما تقتضي ايجاب شيء ونفي غيره وقال القزويني في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح في مقام الاستدلال
على افادة انما للحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهو
المعنى المطابق لقراءة [illegible] الرفع ولقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكي الشيخ عن الصحابة انهم تنادوا
في التقاء الختانين واحتج من لم يوجب الغسل بقوله ع انما الماء من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر منسوخ
وهذا يدل على معلومية كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكي ايضا عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس
في قوله بجواز بيع الدرهم بالدرهمين [illegible] بانه احتج بالحديث انما الربا في النسيئة وهذا يدل ايضا على معلومية كونها له
الثاني ان ان للاثبات وما للنفي [illegible] فيجب ابقاؤهما بعد التركيب [illegible] والا لكان التركيب مخرجا لهما عن معناهما
وهو باطل اما ان يتواردا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع النقيضين او يتوجه النفي الى المذكور والاثبات

الى غيره وهو باطل ايضا بالاجماع كما في المنهى ودميرى وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب الثالث انه يصح انفصال الضمير
معه نحو انما يقوم انا ولولا كونه للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى فلقول الفرزدق انا الذائد
الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة الثانية فلان الانفصال معه لا يجوز ان يكون
لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكاه وان الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يتعلق هنا
وجه وغرض مما [illegible] سببا للعدول عن اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض
المعدول لها كما نص عليه الرابع انه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها
ما المؤكدة لا النافية كما توهم ناسب ان يتضمن معنى القصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد للغير وهو بعيد
ان انما اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد ولا شك ان الاول ارجح السادس انها استعملت
في الحصر والاصل فيه الحقيقة السابع انه يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها فتقول انما قائم ابواك وليس الا
لتضمنه معنى ما والا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة فيما حكاه عنه واما الثانية فلان الصفة
بعدها لا تعمل الا اذا اعتمد على ما قبلها وما قبلها ههنا ليس الا النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى ما والا
وقد يناقش في الحجج المذكورة اما الاولى فيما ههنا بعد جملة من الاعاظم كالآمدي وابي حيان والقيومي الى
الخلاف ولا سيما مع نقله عن النحاة كما تقدم اليه الاشارة ويعضده ما حكاه عن ابي حيان من نقله عن البصريين
وليس فيما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم من قوله لا ربا الا في
النسيئة وقوله انما الربا في النسيئة من جهة تعريف المسند اليه باللام فانه يفيد الحصر كما سياتي اليه الاشارة
انتهى ومع ذلك يمكن ان يقول النبي فيما حكاه عنهم اعترافا بافادتها الحصر والحج بمنع الحصر بدون منع الدلالة
لعله من باب المماشاة مع الخصم واما الثانية فبانها مبنية على كون انما مركبة من ان وما ولا كلمة مستقلة
براسها وذلك محل لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ المفردة هذا وقد صرح جملة من المحققين
ببطلان ذلك قال ابن هشام في المغني وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين ان انما والكافة مع ان نافية

وان ذلك

وان ذلك سبب افادتها للحصر ثم قال وهذا البحث مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ليست ان للاثبات
وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا ليس بقائم وليست ما للنفي بل بمنزلتها في اخواتها
ليتما ولعلما ولكنما وكانما وبعضهم ينسب القول بان ما نافية في كتاب الشيرازي [illegible] ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والا
في انفصال الضمير انتهى وقال [illegible] بن [illegible] الربعي مما حكاه عنه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها
ما الكافة لا النافية كما يظنه من لا وقوف له على علم النحو [illegible] كانت على حالتها [illegible] ان يكون
كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق لان ما فيها كافة وقال في المطول ان ان لا تدخل الا على الاسم وما النافية
لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة انتهى وقيل ان ذلك غير ممكن لاقتضاء ان وما النافية الصدارة ولتعمل
هنا [illegible] يستلزم اجتماع النقيضين واما الثالثة فبانه لم يثبت من قول من يعتد به الا صحة الانفصال معها في
ولعل الوجه شعر الفرزدق [illegible] ولكن غاية ما يثبت من ذلك ان انما اذا وقعت مع انفصال الضمير كانت مستعملة في الحصر
فلا يدل على انه على وجه الحقيقة ولعل المجاز ذو القرينة انه لو كان للحصر في الصورة المزبورة لزم الفصل بلا وجه
وعن [illegible] اما الرابعة فبالمنع من اقتضاء اجتماع حرفي التاكيد للحصر لمنع الدليل عليه مع انه يدفعه عدم فهم الحصر في قولنا
ان زيدا لقائم مع اجتماع حرفي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا النقض [illegible] هذه الحجة وقد جاء [illegible]
هذه مناسبة ذكرت [illegible] انما تضمنت معنى ما والا فلا يلزم [illegible] يكون كل كلام فيه تاكيد على تاكيد مفيدا للحصر
مثل ان زيدا لقائم واما الخامسة فبانها اثبات اللغة بالدليل وهو باطل بل انما نقول لو كانت للحصر لكان الغالب في
استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر جدا كما لو كانت مع الاطراد بين المجاز والتاكيد فيجب الحمل على الحقيقة
بترجيح التاكيد واما السادسة فبانها استعملت في غير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها
لعدم ارادة الحصر في هذه الايات لتسمية الامر في الحقيقة وما ذكره من حجة المخالف واما السابعة فبالمنع في
المقدمة الاولى فان التصريح بما عينه معلوم انه [illegible] قوله [illegible] لكن في المقدمة الثانية فانه قد حكى عن

الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء ويكفي الذب عن الاولى بالمنع فرهن الاجماع بحجة مسموعة من

تقدم الاشارة الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى افادتها الحصر ويكفي ان يحمل مثل هذه الشهرة

دليلا مستقلا في المسئلة ونقل الخلاف عن النحويين معارض بانفيه منه فان ناقل القول بافادتها الحصر

عنهم اكثر عددا مع عتضاده من النقل بشواهد تدل على صحته ولما كان نقل الخلاف عنهم من الثانية بان

احتمال كونها كلمة برأسها لا مركبة مدفوع باتفاق الفريقين على انها مركبة من ان وما فادون ما ادعى من الحجة

بهذه الحجة من ان ما انما نافية اولى مما ادعى الاخرون من انها مؤكدة لان الحمل على الاول تاسيس فهو اولى من

التاكيد وما يستدل به على بطلان كونها نافية لا ينهض لذلك اما ما ذكره في المغني من انها لو كانت نافية

عن النحاة فهو اول الدعوى كيف يمكن نسبة ذلك اليهم وقد ذهب جماعة من اعاظم الاصوليين كالعلامة وفخر الدين

الى انها نافية الى الفارسي وانكار ابن هشام لا يصح فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي عثرنا عليه

من تصريح الفارسي وهو ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والا اثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة

لا يصح الا بعد كون ما نافية او انما كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرفت على ما ذكره في الاول بقي ان

ما ادعيه صاحب المغني من ان للاثبات الحجة عنه بالمنع من كلية كون القصدان بابه كيف ولا

عدم كونها نافية لا يوجب نسخه فيقتصر على القدر اليقين وهو ما اذا لم يكن كلمة سماوية نافية فلا دليل على كونها نافية

ونحو هذا يجاب عما في المطول وحاشيته بالجواز مع كون ما للنفي بالوجه المذكورة لا يخرج عن كونه شيئا يمنع من اتفاق الفريقين

على كونها مركبة من ان وما ينفي اعتبار معنى المفردين حين التركيب لكان لا ينفي كونها للنفي ولكن فرق بينهم وقد منع من ارادة

كونها للنفي وقد يمنع من عدم الترجيح فان ما الى التاكيد قليل بخلاف الاضمار فكان الحمل على اللازم على تقدير كون

ما للنفي فيترجح ان ذلك لكن لا يعتبر في ترك بيان انه وما يشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن نقول كما ان

التبادر من اقوى امارات الوضع من اثباته ان لا انفصال فيه فتحقق الذي هو الدليل على صحة الانفصال

معنا ليس المقام خارج عن المطلوب الحصر المطلوب الوجه في ارادة الحصر ولا يكون هي من باب المجاز لانه لا علاقة

بين التاكيد

بين التاكيد والحصر حتى يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر وعن الرابعة بان الاصل في اصطلاح من في

التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه التخلف والمستند فيه تصريح الطبرسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي

وفي كلام التفتازاني في رسالة عليه وفيه نظر وعن الخامسة بالمنع من كون ذلك اثباتا للغة بالدليل بل على

سبيل هذه الحجة كسبيل اصالة عدم النقل والاشتراك في مقام اثبات الوضع ومرجع الضمير الى الظن بوضع

الواضع وهو حجة واما كونها مفيدة للظن فمما لا ريب فيه لان الغلبة تفيد الظن ولا شك ان التاسيس

اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما ما اشير اليه من الجواب بعد دعوى ان الامر

بين المجاز والتاكيد ولا ترجيح فيما نحن فيه اولا فلان التجوز لازم على تقدير التاكيد لان استعمال النافي في الحصر

مما لا ينبغي انكاره وغلبة التجوز على تقدير الوضع للحصر ممنوعة وثانيا بالمنع من عدم الترجيح لان الحمل على التاكيد

فان المجاز غالب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح قطعا وتدخيص ما ذكرنا قاعدة كلية وهي ان اللفظ

اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه في ايهما حقيقة وكان اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد

كان الاصل وضعه للاول لرجحان التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك وعن السادسة بان

من استعمالها في غير الحصر وليس في الايات الشريفة دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر فيها اما الاولى

فبحمل المومنين على الكاملين في الايمان واما الثانية فبحمل الانذار على الانذار النافع واما الثالثة

فبالحمل على ان المراد هذه الارادة لا تحصل الا له تعالى فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها

في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الادعائي كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلت المقصود انها

لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها حقيقة وهو التاكيد لا مطلقا وتحقيق المطلب ان يقال ان الذي

تحقق لنا ان انما تستعمل في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما في ذلك فلا فاذن لا يمكن

القول الا انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر

من ان اللفظ اذا استعمل في معان وكان كلها واحد منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك

الواحد هو النفي الحقيقي ومن السابق ان النظم من الحاكم عنه وهو القاصب المطول ان من يعتمد على قوله انما
لا تعرض لمذهبه في امثال المقام على ان بعض الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل في جملة الكلام لدى قد
يكون النفي غير ظاهر بل هو مأول به نحو قولك انما قائم الزيدان ولا يذهب ان كلام بجيد وانما او
على المقدمة الثانية فليس محل دفعه ههنا بل في النحو وقد حقق بعض الائمة عدم الاشتراط الاعتماد مفصلا
في شرح قول ابن الحاجب في بحث اسم الفاعل ويعمل عمل فعله بشرط الحال والاستقبال الاخير المقام الثاني فان
دلالتها على الحصر بالمنطوق دون المفهوم صرح به في مختصر المفتاح وتبعه في المطول وهو ظاهر الجماعة
التي ادعيت انها للحصر خلافا لما حكي عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا الهراسي والشيخ [illegible]
فذهبوا الى ان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على كونها للحصر فمنها انما بالفتح
عن ابن هشام في المغني لقوله تعالى انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان القصر الموصوف على الصفة الثانية
بالعكس لان الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح قال الحلبي في حاشية المطول فقال من قال
باستفادة انما الحصر لتضمنها معنى ما والا قال في انما بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع
حرفي التأكيد قال به في انما ايضا انتهى خلافا لما حكي عن ابي حيان بالنكير وقال هو شيء انفرد به الزمخشري ولا
نعرف القائل بذلك الا في انما بالكسر ودعوى الحصر في الاية باطل لان مقتضاه انه لم يوح اليه الا التوحيد
لا الاستثناء [illegible] ومنها العطف نحو زيد شاعر لا كاتب [illegible] ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى
منه مذكورا نحو ما جاءني احد الا زيد [illegible] نحو ما زيد الا شاعر [illegible] لان المستثنى منه المذكور مطلقا عام
ومن جنس المستثنى فاذا حق بعض الافراد واستثني من العموم بقي الباقي [illegible] جانب العموم [illegible]
فلان الاستثناء لا يكون الا من العموم [illegible] ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جواز [illegible] فهنا للعموم
قطعا لان النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وتفيد العموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هو مبني على ان الا استثناء
من التقرانات [illegible] دعوى [illegible] ومن صرح انه من المنطوق القزويني والتفتازاني [illegible]

الثاني لان الا نفي وضع للاثبات والنفي والاستثناء وانما المعاني تفيد الحصر ولكن لبعضها من المنطوق ومنها التصريح بلفظ
الحصر نحو وانما الذي جاء على الحصر بالمفهوم فكثير الفهم منه تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر افعل نحو كان زيد
هو افضل من عمرو ما نص على ان الافعلية لتخصيص في [illegible] صرح بافادة الحصر بعض الائمة والقزويني وحكاه في
المغني عن كثير من البيانيين والحجة فيه وجهان الاول التبادر العرفي الثاني انه لولا الحصر لخلى الضمير عن الفائدة اذ لا
يصح لان يكون تأكيد العدم جواز تأكيد الظاهر بالمضمر كما صرح به بعض الائمة ولا فارقا بين الخبر والنعت
كالضمير في نحو قد زيد هو العالم اذ الاحتياج الى الفرق انما يكون لعد الالتباس ولا يلتبس الخبر بالنعت
هنا قطعا ومنها التقديم ما حقه التأخير على ما صرح به علماء المعاني على ما حكى عنهم قيل وجعل منه الاول
تقديم الخبر على المبتدأ نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يستشكل في افادته الحصر اصلا في مطلق
التقديم لان اهل المعاني قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه من بينها مع عدم شاهد عليه من [illegible]
وغلبة استعمال مشكل الا ان يحصل تعليل اهل المعاني شاهد اه ما يحصل وتقديم متعلقات الفعل كالمفعول
والحال والتمييز نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل
بعض المحققين في افادة الحصر [illegible] في تفسير الاية الشريفة ما ذكره ائمة التفسير وبما حكى عن ابن هشام و
والحاجبي القول بالمنع من افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت وقد جعل
عرفت على خلاف في الاخير قلت وحكى عن عبد القاهر انه قال وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالخبر
ان ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري ولهذا لم يصح ما انا قلت
هذا ولا غيري ولا ما انا رأيت احدا ولا ما انا ضربت الا زيدا والا يلي المسند اليه حرف النفي فيقدم ياتي
للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره به او زعم مشاركته فيه نحو انا سعيت في حاجتك وقد ياتي للتقوي
ثم قال ان بني الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امرأة ولا رجلان وقيل وفيه
اشكال على ان التقديم يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائطه وتفاصيل فان مذهب الشيخ انه ان ولي

للمسند اليه حرف النفي فهو للتخصيص قطعا والا فقد يكون له وقد يكون للتقوى وعند السكاكي انه ان كان نكرة
فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس الا للتقوى وان كان مضمرا فقد
يكون له وقد يكون للتخصيص ايضا ومنها تعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما ام لا نحو العالم زيد والرجل في الدار والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة
من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدا في خبره بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا يقع في
مقامين الاول في افادته الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة والشهيد كما عن الشيخ
والمعتزلة وجماعة من الفقهاء الى انه يفيد الحصر وقد ادعى التفتازاني انه مما لا خلاف فيه بين اهل المعاني
وذهب الامدي كما عن السيد والحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يفيده وذهب اليه بعض منهما
كما عنه الى وقوعه في غير الشرع والاقرب الاول لنا ان المعرف في المبتدا ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم سبق
معهود اصلا فانحصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان
جمعا وعلى اي تقدير يتم المطلوب اما على الثاني فلان قولك الماء طاهر في قوة ان يقال كل ماء طاهر ولا شك
في افادته الحصر المبتدا في خبره لان الخبر عن المبتدا اخص من جميع جزئياته بلا اشكال فكذلك ما هو مثل
منه وكذلك الحال في قولك الائمة من قريش فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذلك الحال في قولك العالم زيد وصديقي
خالد فانه بمنزلة كل عالم زيد وكل صديق خالد على طريقة انت الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى
الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدا مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي كما نص عليه التفتازاني وقال الطوسي امتناع
حمل الجزئي في الوجود الخارجي على الامر نفسه فقولك الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد ان طبيعة الماء
والذات المتصفة بالعلم والصداقة هو طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي فيشهد بالاتحاد وجوه الاول
استعمال الفصحاء على ما نص عليه التفتازاني الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب الخبر لو تبين تحقق المبتدا في غير ما
اخبر به عنه فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان عمرو عالم وبكرا

صديق

صديق وغير القرشي امام وغير الماء نجس لكان كاذبا بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة على ارادة الحصر الادعائي
ولذلك صح كذبا بما لا يجوز الاخبار بالاخص من الاعم ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في
كون زيد عالما قالوا العالم زيد ومقصودهم بيان ان علم غير زيد لا يعتد به ولا يعتبر فلو لا انه يفيد الحصر لما
دل على الحصر ادعاء فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا في الحصر الحقيقي
فتدبر الخامس ان المتتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل
ماء طاهر وكل بيع حلال ويجعلونها دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في رفع
نجاسة ماء او حرمة بيع من غير ظهوره دليل دعواه وهذه سيرتهم وطريقتهم من غير نكير لا يقال لو كان
ما ذكر مفيدا للحصر للزم التناقض في قولك العالم زيد وعمرو وصديقي خالد وبكر والائمة من قريش وغيرهم
واللازم باطل باتفاق اهل اللسان لانا نجيب عنه اولا بالنقض بقولنا العالم زيد وعمرو ولا عالم الا زيد
وعمرو والحل بما ذكره صاحب الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض عليه يحتج بان الحصر انما يكون
فلا تناقض لانه يرجع حينئذ الى الاول على تقدير ما اذا عطف فيه قوله وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة وكان
العالم زيد مع الافراد نفي مغاير في دلالته لقول العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له علي عشرة ثم بعد حين قال الا
خمسة فانه لا يقبل لما فيه ومناقضة لفظه ولو قال له علي عشرة الا خمسة على الاتصال كان يقبل العدد
لعدم تناقضه له اختلاف الدلالة لما اختلف الحال ولو كان الواجب لا يقبل مستثنا في الصورتين
او يقبل فيهما وصح ولانه الغالب في استعمال ما ذكر ارادة الحصر الادعائي فلا يمكن حمله اصلا
في كلام الشارع على الحصر الحقيقي لانا نمنع غلبة ذلك ولانه قد حكى التفتازاني عن المنطقيين انكارهم الحصر على
حيث قال واما المنطقيون فلما فسحوا بالالة للتبعيض يجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد
على ما هو قانون الاستدلال لا بما في الخارج ما ذكره اهل المقام من انه قولهم على قولهم لانهم ايمة
لا معرفة اللغة فتأمل ولانه لو كان العالم زيد دالا على الحصر للزم ان يكون عكسه وهو زيد

العالم الجريان ما ذكر نحوه في افادة الاول الحصر فيه معينة واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به بعض الافاضل كما
اتفق البعض ما ظهر قال التفتازاني في حكم القلب بافادة الحصر عن اهل المعاني فقال في شرح الشرح توهم وانما فهم الحصر
يريد بالحصر هنا البعض انواعه وهو ان يوصف المبتدأ بالخبر فيكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة بعده ادام
حتى يجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم
في العرب والائمة من قريش صرح بها المحققون بلا خلاف في ذلك بين اهل المعاني متمسكا باستعمال الفصحاء
ولا عكسه اي نحو مثل زيد العالم صرح قال صاحب المفتاح المنطلق زيد كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد [illegible]
المناسب وان الكلام ظاهر في الخبرية والعموم على ما هو شأن الخطابيات اما اتحاد الخبر مع زيد بحسب الوجود
ولا مع الحصر سعة هذا انتهى وربما اجيب عن النقيض بما ذكر الفرق فرض بين الاول ان الوصف اذا وقع
مسندا اليه كما في العالم زيد تعين الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا كما في زيد العالم تعين
به معهودات اهي مرة في ذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا مبني على ما تقرر في المنطق من ان الاول
الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كانت او معرفة وبهذا يندفع الملازمة ويلزم الحكم بكون الاول مفيدا
للحصر دون الثاني لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض
له فانه لا يمتنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كلها بحصة بعد ذكره قال ما ذكر ان المتقدم والمتأخر
والقضية تعيين مفهوم الكلية كما في نحو ما ضرب زيدا الا عمرو وما ضرب عمرا الا زيد حقيقة مما مع الشيخ بان ما ذكره
حقه الوصف المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فرد كان او جنسا كما في العالم
زيد فيكون عدم الفرق حينئذ [illegible] عليه الباغنوي بان ما ذكره يندفع بعد ذكر كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في
علم الاستدلال من ان الوضع هو المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كانت نكرة او معرفة قال نعم لو كان اللفظ الذي
للوصف كان اللازم ما ذكره قلت ما ذكر ظاهر الجواب عن النقض بجواز زيد قائم [illegible] لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد
في الوجود للزم ان لا يصدق على زيد اذا قيل زيد قائم وقد اشار اليه الطول لكنه استشكل فيه جواب

فائدة

فائدة قال العماد اشارة الى النقض المذكور قلت المحمول هنا مفهوم فرد من افراد الانسان والقائم ولا يلزم من عدم
زيد بين اتحاد جميع افراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق
فرد منه على غيره لامتناع تحقق الفرد دون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين في
بيان وجهه اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم على ما هو
المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على الحصر في المعرف
جاريا بعينه في الخبر المنكر وليصير منقوضا به وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة
ان مفهوم فرد ما منها فمعنى حمل على زيد يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه فيلزم ان لا يكون للانسان
فرد آخر والا لصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد ومحصورا فيه
واما ثانيا فلان صدق مفهوم الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان عليه فيلزم
منه الحصار فيها واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا اقتضى الاتحاد والانحصار لزم ان لا يصدق
عام على خاص فيبطل العموم مطلقا او من وجه ثم قال ازهر الشبهة ان الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم
اتحاد المفهومين في انفسهما ولا انتفاء صحة ان يتحد احدهما بالآخر وبثالث ورابع فيكون مع كل
واحد من الثلثة حصة منه كالحيوان بالقياس الى انواعه انتهى اقول ان اللام في زيد العالم ان لم يدل
للعموم لعدم تقدم معهود ورد بان للعالم ينبغي ان يكون مختص انقطاعه عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا باداء
معناه الافرادي من غير احتياج في تعيينه الى غيره بعد ظلاله بخلاف الذي كالموصولات فانك اذا قلت
زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا عند انفراده ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به وهو لصيل اياه
بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكان اللام التي هي عبارة وجب فلذلك انه لا بد في القضية من تحصيل معنى
المحكوم به وتعقله بعد نسبة اسناده الى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره والاولى في الجواب ما ذكره في افادة الحصر
ولكن يرد النقض بنحو زيد صديقي فانه للحصر قطعا مع جريان الدليل فيه وكذلك يرد النقض بنحو

بعض العلماء وفيه ان كان المبتدا مجنسا للمضمون اعم من خبره مع كونه معرفا الا ان يجاب عن الاول بما اجيب اولا
عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان اللفظ لبعض يمنع من الحصر فتم المقام الثاني وان الدلالة هل هي بالمنطوق
او بالمفهوم مختلف فيه فيتبنى دلالة على الحصر كما صرح به في النهاية وحكى عن بعض الاول وعن الثاني ولعله اقرب
كما في شرح الشرح واما كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه
لا نطق بالنفي اصلا وعلى الاول فهو القول بافادة ما ذكر الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم ظاهر البطلان

الاول اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق
الخبر بدونه وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد نص عليه في
المطول واما ان جعل مبتدأ وخبرا معه نحو الكريم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف
فذهب بعض الى اجماله وانه يحتمل الامرين اذا لم يتعين احدهما عن الاخر وذهب معظم الائمة
الى انه يفيد قصر المبتدا على الخبر ووافقه السيد الشريف فقال قصر المبتدا على الخبر فيبنى على
قصد الاستغراق ولشمول جميع الافراد وذلك بالمبتدا انسب اذ القصد فيه الى
الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما اعم فهو المقصور سواء قدم او اخر
كقولك الكريم التقوى والتقوى الكريم فان المقصود قصر الكريم على التقوى ادعاء وان
كان بينهما عموم من وجه فبحال القراين الاحوال كقولك ما العلماء الخاشعون ان يقصد تارة قصر العلماء
على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر تحقيقا قلت يجوز ان يكون احدهما اعم
مفهوما وارتباطا وبادانا واما دعوى الاتحاد فلا يختلف فيه المقصود سواء حكم باتحاد المبتدا
بالخبر وبالعكس الاول الاظهر انتهى كلامه الثاني اعلم ان الخبر المقصور قد يكون حكما كما في الامثلة
المتقدمة وقد يكون جنسا مخصوصا باعتبار تقييده بوصف او حال او ظرف او مفعول او غير ذلك
نحو زيد الرجل الكريم وزيد الساير راكبا وزيد او خصيص الى في اصل اصحو وزيد الواهب الف قنطار

الثالث

الثالث اعلم انه اذا توسط الضمير المنفصل بين المبتدا والخبر المعرف نحو زيد هو العالم كان الحصر في غاية الظهور وقد
صرح بافادته الحصر معظم الائمة كما عن كثير من البيانيين الرابع اعلم انه قد يتحقق القصر في صورة كون اللام للعهد
الخارجي لان العالم في علم زيد اذا كان للعهد يكون نحو قصر القلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كون غير زيد
وقصر التعيين وذلك اذا تردد بين كونه زيدا وعمرا والعلم لا يتصور فيه قصر الائمة فلا مناص لا استناع ان يعتقد
كونه عمرا وبكرا     اعلم انه اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على عدد هل يدل على نفيه عن غيره
عما نقص عنه او زاد عليه او لا فذهب العلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والامدي كما عن الاكثر وابي حنيفة
والرازي والبيضاوي الى الثاني وقد حكاه السيد عميد الدين عن المحقق وذهب الشافعي والبلخي وقوم على ما حكي الى
الاول واختاره جماعة من فحول واحتج الاول على ذلك بوجهين الاول الاجماع على نفي وجوب الزيادة على الثمانين في حد
القاذف وليس مستنده سوى المفهوم الثاني قول النبي صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم
سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على انه ص فهم من تعليق عدم المغفرة على السبعين جوازها فيما زاد على
بالجواب عن الاول ان المنع من الخصاصة مستند الى المفهوم لجواز ان يكون للاصل الثاني او لا لانتفاء السند وان صح
تصحيحه وقد صرح امام الحرمين فيما حكى عنه بان اهل الحديث لا يصححونه ومع ذلك فالاعتبار يشهد بكذبه
فان النبي ص لا يستغفر للكفار فهو حكي على الاتفاق ايضا مضافا الى ان الظاهر ان ذكر السبعين خرج مبالغة في
الياس وقطع الطمع من المغفرة كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك
فكيف يجوز النبي ص ان يذكر ذلك وثانيا بالمنع من فهمه ص ذلك وقوله لازيدن لا يدل على ذلك بل غايته
الدلالة على جواز الزيادة وهي كما يمكن ان يكون باعتبار فهمه من قوله فهم كذا يمكن ان يكون باعتبار الاصل
سلمنا ولكن يحتمل ان يكون المقتضي لفهم التعليق بكلمة ان لا العدد واما حجة الاولين فهي منع عليها
ولعلهم ادعوا انتفاء الدلالة الثلاث وفيه نظر فان الظاهر من نحو قوله اضرب عشرة اسواط او رايت عشرين
رجلا وتحسب للاحصلوات خمسا مباح لك فلت عن استاد الدلالة على ذلك ولو احكم بالتخصيص لو فاء ابدو لي

الكرم لعلة الكرم عند بعض على الماء الخالف يكون من باب النسبة بعض من حيث لا وقد اراد بعض فهم انه لا يجب عليك
فهو خصة اسقاط لا يدل على ثبوت الحكم عند عدمه وبالجملة المقامات التي علق فيها الحكم على العدد مختلفة
بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة وثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف في كل فرد
واذا عرفت هذا فاعلم ان للاصوليين خلافا في التعليق على العدد واختلفوا في انه هل له مفهوم
موافقة بالنسبة للزائد والناقص ولا فقيل نعم وقيل لا ومن المحققين من لم يكن مع التفصيل ومن اختار
منهم العلامة في التهذيب فقال اذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزائد عليه علة ولا يلزم من انتفاء الناقص
انتفاء الزائد به واذا دل على تحريم اباحة الناقص او وجب فعله وان لم يدخل لم يجب وان حرم
عدد مخصوص يكون تحريم الاقل اولى وقد لا يكون اقول تحقيق المقام هنا يقع في مقامات الاول ان العدد
اذا كان علة لعدم الحكم كان الزائد عليه كذلك واحتج عليه في النهاية باشتمال الزائد على الناقص الذي هو علة
فان الزيادة على القلتين يشتمل على القلتين اللتين هما علة لعدم الانفعال بملاقاة النجاسة واعترض عليه بعض
المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة فالاولى ان يقال لعل ذلك لعدم الاختصار على الادلة وقلت لعل
غرض العلامة في دعواه ان المشتمل عليه اعلى العلة على ان وصف الزيادة لا مدخلية في العلية اذ بناء
العلية لذا كان التعقل الا في المحل من باب القياس بالطريق الاولى الا المنصوص العلة كما عرفه الاحكام
في الحكم اذا قيد بمخصوص فيه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق اولى وذلك
لو حرم الله تعالى جلد الزانية دون مائة فلا يلزم اباحة ما دون التي لم يحرم ضربا بانه يدل على تحريم ما زاد على المائة بطريق
اذا كان ما زاد على القلة والقلتين فيه ماء والعلتان وزيادة الثابت ان يقال ان الاقل لوجه يجب
لا يقتضي التعين في الزائد الثابت اذا دل على عدم اباحة الناقص ان كان واجب المجموع الاصل ان
جلد الزاني لا يلزم اباحة الناقص قطعا والا لكن لو ابيح الحكم بما هو واحد لعدم دخوله لا ولى
جماعة بالاباحة ووجوب عدد مخصوص اباحة فانه يلزم ايجاب الناقص حتى يجب بدون كل قطعا اذا كان واجب



الدخول

الدخول والاقل الى الرابع اذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كتحريم استعمال نصف الكر
النجس فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم
المائة والظاهر الحاق الكراهة بالتحريم اختلف الاصوليين في انه اذا علق الحكم على زمان او
مكان هل يدل على نفيه في غيرهما اولا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني وللشافعي وجماعة
ما حكاه الى الاول والاقرب ما ذهب اليه المحققون لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما
الالتزام فلعدم الملازمة بين ضرب زيد يوم الجمعة اولي المسجد وعدمه في غيرهما عقلا وعرفا لا يقال لو قال الموكل للوكيل
بع يوم كذا او في مكان كذا فباعه في غيرهما لم يكن فعله ماضيا وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم لانا نقول ليس ذلك
للمفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص فلم يتحقق ونبه على هذا الشهيد الثاني قال ومن ثم
لو خلا من ذلك الفهوم في خصوص الوكالة والوقف ونحوهما بما تبيع وصفا وشرطا وزمانا ومكانا انتهى ولعلم انه
ذهب بعض الاصوليين الى ان مفهوم الحكم لحصر يختص بالعبد ولا يتعلق بالعاصي اختلف الاصوليون
في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره اولا على اقوال ثلثة الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار
الفاضلين والشهيد والبيضاوي كما عن الامدي والامام والشيخ بل باتفاق نقلا عن المحققين عن
اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه دال وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل والفرق وابن
خويز منداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكاه ابو بكر الدقاق ولكن في نهاية العقول عن بعض
الشافعية ان الدقاق وقع في ذلك وتخبط فقيل بعد ذلك الكفر اذا قال محمد رسول الله فمن عيسى ونحوه فتوقف الثالث التفصيل بان كان من اسماء الانواع كالغنم فالثاني وان كان من اسماء الاشخاص
فالاول وعلم ان المراد باللقب ما يطلق على الاسم الذي لم يعتبر فيه معه الوصف الا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما يشعر
بمدح او ذم كما فعل الكتب وقد صرح بهذا السيد عميد الدين والشيخ والعضدي والعبري وغيرهم احتج
الاولون بوجوه الاول انه لو دل للزم الكفر من قولنا عيسى رسول الله واللازم باطل اتفاقا والملزوم مثله بيان الملازمة

ان قولنا عيسى رسول الله يدل على ذلك النفي ويقتضي الاضمار ان ما عداه ليس برسول وينفرج فيهما بو
لا نبيا وهو كفر اتفاقا لو كان التعليق يقتضي ذلك لما صح من الانسان ان يخبر زيدا بأكل الا بعد علمه ان عمرو
لم يأكل والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه اي على الاول ضرب من الكذب وحيث يحسن العقلاء ذلك مع عدم
علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الاكل عن غير زيد الثالث انه لا يفهم من قوله زيد اكل ان عمرا لم يأكل اصلا
في الاحكام على الجميع اما الاول فجاء بان الكفر انما يلزم اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ وان متنبها لها على انه
لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهومه واما اذا كان متنبها لدلالة اللفظ وكان متنبها لما على انه لم يرد باللفظ
ما دل عليه مفهومه واما اذا كان متنبها للدلالة وهو مريد لمدلولها فانه يكون كافرا واما عن الثاني
فلانه اذا صح بذلك فلا نخ اما ان يكون عالما بان غير زيد يأكل او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين
انه لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بكذب
في احد العالمين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في العالم الاخر فان الفهم من القائل انه المخبر عن نفي ما علم
يعلم ولا نفي ما علم وقوعه حتى لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ما دل على القولين لقصد كان منهما واما
على الثالث فبان دعوى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى غير القائل بالمفهوم فمسلم ولكنه مصادرة وان كان
بالنسبة الى القائل بالمفهوم فممنوع وفي جميع نظر اما الاول فلان الاصل في اللفظ الدلالة على ما اراده
حتى يعلم خلافه ما اللازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه كما وقع ذلك الا ما انتفى علمه ولكن لما وقع الا
على عدم التكفير مجرد هو اللفظ دال على عدم دلالته لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم هنا اذا كان
مراده مما ذكره بيان ان عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول المقتضية له واما اذا كان المراد منع
على بطلان اللازم فضعيف كالاول واما الثاني فلانه لا ريب في ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يجوز الا
بدالا بعد تحقق مدلوله ظهور خبر مجرد عن القرينة ثم تبين عدم تحقق مدلول الخبر كان مستقبحا
وهو التقرير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك الا ان ظهور الا تحقق مدلوله من نفي الحكم عن المذكور

ولكن

ولكن لما رأينا ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمرا ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان ليس مدلوله نفي القيام
عن عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لو قال زيد قائم مجردا عن قرينة تدل على عدم ارادة مفهومه
مقصود المستدل تحقق الاستقباح في الاخبار عن الكل نهارا مع ثبوته لغيره مطلقا في صورة علم المخاطب
بل انما هو في صورة جهل المخاطب بمجرد الاخبار عن القرينة واما الثالث فلان دعوى الفهم بالنسبة
الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك بالتبادر في مقابلة
الخصوم وهو فاسد بديهة احتج من قال بالدلالة بان قول القائل لست زانيا وليست اختي زانية
يدل عرفا على رمي المخاطب واخته بالزنا والجواب بعد تسليم الفهم بانه بالقرينة لا بنفس اللفظ ولو
كان الرمي بالزنا مختصا بالمخاطب واخته اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل
يدل على انتفائه في غير محلها اولا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في الذكرى والبيضاوي
والعضدي كما عن الشيخ وشيخه والشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية وفي الخ انه مذهب كثير من العلماء الثاني انه لا يدل وهو اختيار السيد
ابن زهرة والفاضلين في صاحب المعالم والاملي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح
والجويني والغزالي وابن داود وفخر الدين الرازي وابي بكر الفارسي وامام الحرمين والكثير الامامية والمتكلمين
دعواه في العدة للجماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلاثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد
للبيان كما في قوله في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة
قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد
لو خلا في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وفي حكاه في النهاية عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي
الاولين وجوه الاول قول ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته وعرضه وفي قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل

اللغة الثاني ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع توريثها مع الولد
وليس ذلك الا من مفهوم الصفة الثالث انه المتبادر من قوله الا ترى انه لو قال اشتر عبدا اسود فهم منه عدم وجوب شراء الابيض
حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا وان ثبت انه يدل على ذلك وذلك لغة للاصل الرابع انه لو لم يدل على ذلك لزم اما ثبوت الاشتراك
المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك وان ثبت فهو
الاشتراك وهذا تردد بين النفي والاثبات فلا واسطة واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك
اتفاقا الجواب انه يجوز المحتمل انه اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب
المرسل والمقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه وكذا الصفة حجة
النافين وجوه ايضا الاول انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين ثبوت الحكم في السائمة وانتفائه عن المعلوفة ذهنا لجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر الثاني
التعليق على الصفة ورد تارة مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل
حكمها في غيرها كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق والاصل ان يكون في احدهما مشتركا وهو ثبوت
الحكم عند الصفة صونا للكلام عن الاشتراك والمجاز الثالث ان احدا من العلماء لم ينقل ذكرا جابه من الشرع
خبرا اوجبا ان تعليق الحكم بها يدل على نفيه عما عداها الرابع ان الصفة كالاسم في ان الغرض من وضعها التمييز والتعريف
وكما ان زيدا وضع ليميزه عن غيره فكذا الفارس وضع ليميز زيدا عن جميع ما يسمى به دون ما اسند اليه الاسم
كما الصفة ان الخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص فيذكره بلقبه وقد يحتاج الى ان يخبر عنه حالا دون
اخرى فيذكره بصفته فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان واجاب عن حجة المثبتين اما
عن الاول فلا نسلم انه فهم من اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وليس مما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وثانيا
بعد تسليم كونه نقلا بالمنع عن اعتباره نقل في مثل هذه المسائل اللغوية لكونه خبرا واحدا وثالثا بعد تسليم اعتباره نعارضه
بمذهب الاخفش فانه منع الدلالة وهو من اهل اللغة ورابعا بالمنع من كونه فهمه من اللفظ فلعله عرف ذلك من علم

جواز

جواز ظهوره عن الخفي لا لان مفهوم الصفة في الجميع نظيرا اما الاول فلان الاصل فيما يقوله الاخبار عن اللغة وتجويز ما بنائه
على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق الاستفادة اللغة من اخبار الائمة والى هذا اشار العضدي في
الجواب ان اكثر اللغة انما ثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه انه لا يقدح في افادة الظن
ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات واما الثاني فلان الاصح حجية خبر الواحد في اللغة كما بيناه
في صدر الكتاب واما الثالث فلما ذكره العضدي فانه قال الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش كما
يثبت اثبات ابي عبيدة والشافعي لانه ان ابا عبيدة قد ذكره ذلك في مواضع ونصار القول المشترك واحد من فقهاء
والشافعي هو عمدة اصحابه مذهبه مع كثرتهم والمخالفون لم يكن كالاخفش ولو سلم فيما يتعادلان بالاثبات
وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود
الا ظنا والمثبت مثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا واما الرابع فلان الحكي انه قال انه يدل على
ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ وقد يدفع الاول بمنع من الاصل اذ لا دليل عليه كيف واهل
اللغة انما ينقلون اللغة من طريق الاجتهاد ولا يأخذونها سماعا من اهلها والثاني بان خبر
الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يعارضه الكثير المحققين للصلاة ومحل الفرض ليس كذلك لمصير الاكثر الى الخلاف
الحجة في ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيدا للظن واذا صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن ثم
ان وجب العمل بعد ذلك الحجة لعمل بخبره ولو كانت للشهرة في خلافه ولكن المعلوم خلافه والثالث بان
شهادة النفي انما لم تسمع حيث لم يعتضد بما يصدقها واما اذا اعتضدت به فلا ريب انها تقبل
وشهادة الاخفش قد اعتضدت بمصير الاكثر الى ما شهد به فيقدم والرابع باحتمال انه كون الحاكي
فقدم في الحكاية منهم اعتبر عبادته وكان ما حكاه كان اللازم اتباعه في الجميع نظرا اما الاول فلان
المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا جعل مثل ابي عبيدة والاصمعي والخليل واضرابهم ممن شانه
تحقيق المطالب اللغوية نقلة للمجتهدين والشواهد على ذلك كثيرة ومن تتبع حصل له اليقين

دبته فقد ظهر ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا هو السر
في الاكتفاء بمثل قول الخليل والاصمعي والجوهري والفيروزابادي وسيبويه والفراء ونحوهم في
اثبات اللغة وان كان ظاهر عباراتهم عدم النقل لان المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه
في المسئلة الفقهية لان المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفون بقول الفقيه في
المسئلة الفقهية ولعل الوجه في جعل ما يقوله اللغوي في اللغة خبرا وما يقوله الفقيه في الفقه فتوى مع
اشتراك عباراتهما في الظهور في الفتوى ان الغالب في الفقه الفتوى لعدم امكان وصوله الى من يمكن
ان يخبر عنه بخلاف اللغوي فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممكن ان يصل اليهم غالبا
فتدبر ثم انا لو سلمنا ان نحو قول الاصمعي والخليل اجتهاد ولكن نقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه
والاصل في الظن الحجية ولا يرد النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتبار قوله للمجتهد
عن الاصل وبقي غيره على حكمه ولعل السر في التفرقة امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة في
المسائل الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية فان الغالب فيها خلاف ذلك واما
الثاني فللمنع من مصير اكثر المحققين الى الخلاف سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح ما لم تبلغ الحد الذي
يحكم بشذوذ المخالف ومعلوم ان محل الفرض ليس كذلك واما الثالث فلان ذلك انما يتم لو بلغت الا
كثرية الى الحد الذي ذكرنا وقد عرفت فساده واما الرابع فلان الا لعدم التوهم فاذن لا بد من الاصل فهو
عبيدة ولكن الاضافة تشكل لاختلاف الفضلاء في فهم كلامه فقال بعض ان ما ذكره من اجتهاد وخبرانه
عول على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثرية بلغت الحد لا يبعد معه دعوى تقديم شهادة النفي المعتضد
بعدم فهم العرف المصرح به في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف فلا يصلح
ضعه حجة واما عن خامسة فبان مع ما اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة واما عن السادس فبالمنع من افادة
وعدم الامتثال لما ذكر ليس لاجل الدلالة لعدم الاتيان بالمأمور به واما عن السابع فاولا بالمنع

الملازمة

الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان اهم والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض
بالتعليق على اللقب واما عن الخامسة فبان الوجه في تفرقتهم بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة او
الاستثناء ان حكم المطلق العام والظاهر بثبوت حكمه قطعا وحكم المقيد باحدهما ثبوته في محل التنصيص
قطعا او ظنا لا انتفائه عن غيره بل هو مشكوك فيه نعم يثبت في الاستثناء الدال على النفي عن غير محل
واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وتدبيره على هذا السيد العلامة والاسنوي وبهما
اندفع توهم التناقض بين قول الكل ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما عداه وقولهم ان
الصفة من المخصصات العام وبتوضيح ان معنى كون الصفة مخصصا ان العام المتقدم عليها لما كان
شاملا لمحل الوصف وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا
لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليها فيه ودلالته على نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف فالصفة مخصصة
الحكم لا النفي فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه
عن عداهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب معارضا له وبالجملة كون الصفة من المخصصات
العام لا يستلزم ثبوت المفهوم المبحوث عنه ولذا نرى ان القوم اتفقوا على كونها من المخصصات للعام مع
نكيرا لاتفاقهم على كون الشرط والغاية من المخصصات للعام ونحوه ولم يتفقوا في مسئلتان هذه بل ذهب
الاكثر الى انه ليس للصفة مفهوم كما ذهب بعضهم الى ان ليس للشرط والغاية مفهوم ولو كان كونها مخصصة لا
للقول بثبوت المفهوم لها لما جاز الاتفاق هناك احتمال تجدد الرأي فاسد قطعا فليس في الدلالة
لان البحث عن كونها مخصصة غير البحث عن ثبوت المفهوم لها وانه لا تلازم بينهما نعم بعض المخصصات كالشرط
والغاية والاستثناء يثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم
ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قوله اكرم العلماء واكرم العلماء الطوال ولا تكرم العلماء
الطوال وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ثبوت

الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولا ما جاز ذلك وهذان لا يتجهان على القول بالمفهوم للزوم
ثبوت التعارض بين القضيتين فيجب الجمع بالتخصيص فتدبر وايضا لو كان للتقييد والتخصيص حسن لو لا البنوت المفهوم
وهو نفي الحكم عن غير محل القيد لكان قوله اكرم زيدا بدلا على عدم وجوب اكرام عمرو لان زيدا
قيد لقوله اكرم بلا شبهة لانه لما كان بالاطلاق يدل على وجوب اكرام زيد وعمرو وبكر على البدل
كان قوله زيدا تقييدا له لا للاطلاق واللازم باطل قطعا فليس المراد بالتقييد والتخصيص الا
التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير متعلق على جميع الافراد بل على بعضها لا ان حكم
هذا الخطاب المتضمن غير متحقق بعضها فافهم الاول ذهب العلامة رحمه الله في سبيد وط تذنيبان
الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه الحكم علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال في بيد والالزم اما كون ما فرضناه
علة غير علة او وجود المعلول بدون علته واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف
اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون علته و
اللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند الى
غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بعلة بل العلة احد الامرين اعترض عليه السيد عميد الدين
بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدم الاطلاع على العلة عدمها على
سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير اسناده الى علة مغايرة
فان كون الزنا علة للاباحة الدم لا يمنع كون الردة علة وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين
لا يمنع كون النار علة نعم اذا اخذ الحكم شخصا استحال التعليلة لشيئين على سبيل البدل اذ كان العلة
علة في نفي الحكم انتهى الثاني قال في النهاية تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في ذلك الجنس
ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه
يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن سائر الاجناس بيان ان دليل الخطاب نقيض





المنطوق فكما يتناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة الغنم دون غيرها احتجوا
بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة
والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه انتهى قلت وحكاه ما اختاره في
النهاية عن المحصول والمحققين الثالث قال في النهاية الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما حكم
اقتضى نفيه عن الضد عند القائل بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال انتهى الرابع يشترط
عند القائل بمفهوم الصفة بل كل مفهوم على ما يظهر من العلامة والحاجبي وغيرهما ان لا يكون الحكم في
المسكوت عنه اولى كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم من خشية املاق وكذا يشترط فيه وفي سائر
المفاهيم ان لا يكون التقييد خارجا مخرج الاغلب كما اتفق عليه العلامة رحمه الله والحاجبي بل ادعى
عليه الاتفاق في بعض شروح المبادي والاحكام قال فيه اتفق القائلون بالمفهوم على انه كلما محقق
فيه محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما وقوله عليه السلم ايما
امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله تعالى فلم تستحيوا مثله العار فان
تخصيصه بالذكر لحمل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون
في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها الا عند عدم الولي لها او
اباء له من تزويجها وان الاستحياء لا يكون الا بالاعطاء انتهى وجه ذلك في النهاية ومنية اللبيب
كما عن المحصول بانه مع الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر من نهاية المتوكل
وجود الخلاف فانه بعدما صرح بان ما ذكره هو المعروف قال ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي نعم
خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعل ذلك لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط
موافقة الغالب وكذا يشترط فيه وفي سائر المفاهيم ان لا يكون المنطوق لسؤال سائل كما لو قال في

سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة اطروحة واقعة وان لا يكون علم المتكلم بالحكم منحصرا في محل
الوصف كما ذكره جماعة منهم العلامة قال وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب
ظاهر الا نفي الحكم عما عداه وقيل وانما شرطوا للمفهوم شرطا المذكورات لانها فوايد ظاهرة وهو فايدة
خفية فاحترز عنها قال الابهري ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية
والاستثناء الخامس قال في الاحكام بعد ما نقل الشروط عن القائلين بدليل الخطاب ومع هذا فلو لم يظهر سبب
يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية لكن
الحكم في محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في
محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفايدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان
التخصيص عبثا خاليا عن الفايدة وذلك مما ينبو عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله
وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم فهذه الصورة والحجة في حله ان لو اظهر السبب
المخصص فلا يخ اما ان يكون مع عدم ظهور ما يحتمل الوجود والعدم على السواء وان عدمه اظهر من ذلك نفي
الحكم في محل السكوت متوقفة على ترجيح احد الوجوه كان [illegible] امتناعا انتهى اعلم ان دلالة
المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج مما وضع له اللازم
له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور فيما ذكر من التعليقات التي تجب دلالتها عليها انما يكون
بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية الالتزام وقد يلزم على هذا ان لا يكون المفاهيم معتبرة لان
المدلول التزامي لا يصلح لان يكون مرادا او متعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه
انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان قصد الملزوم يستلزم تصور اللازم فهو ضروري وتوجه المتفطن الى
اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي الثاني انه لو كانت الدلالة
الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القراين ولكانت كالحقايق في وجوب حمل اللفظ

عليها عند الاطلاق واللازم باطل بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول
انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طول القامة
قطعا الثالث انه لو كان معتبرة لوجب الحكم بشبع الجيران اذا قال تعب الضيف لان الذهن ينتقل
منه اليها واللازم باطل قطعا ومثل هذا مما يقطع بعدم ارادة المدلول الالتزامي فيه كثير الرابع
ان الدلالة لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة ليست تابعة للارادة فلا
حكم بتحقق الارادة مع الدلالة اصلا والاصل وانما قلنا به في الدلالة المطابقة للاجماع فيستمر ما
على حكم الاصل الباقي المخالف بحقها معها فيما ضع الشك به لانا نقول غاية هذه الطرق بالادلة
ولا دليل على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقة للاجماع ولا اجماع هنا فان
جماعة منهم السيد [illegible] على عدم اعتبار المفاهيم كلية وليس ذلك للمنع الانتقال الذهني الى المسكوت
عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا بل لما ذكرناه وقد علمت ان انكار حجية الدلالة الالتزامية معلوما
مقطوعا بفساده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا وخلاف المتعارف بين اهل اللسان وكفاك
شاهدا حصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام اذ لولا
اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعلها تالية للدلالة المطابقة والتضمن المعتبرة
قطعا وينفتح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق وبه الاعتصام
لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة الالتزامية هو ثبوت التلازم بين الملزوم واللازم
قطعا وكونه بحيث يلزم من تعقل الملزوم تعقل اللازم ويكون الانتقال الى الثاني بعد الانتقال الى الاول
ولكن تحقق هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم
مما يقصد به الاشارة الى اللازمة في عرف اهل اللسان ويكون ذلك اصلا عندهم كما ان الاصل في اللفظ
الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون الحكم المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون

مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على الالفاظ ومدلولها اذ لم يكن هناك دلالة التزامية فمجرد التلازم لا يقتضي
ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانما يحكم بثبوت اللازم من التبين ومع ذلك لا يقطع بان المتكلم لم يتصور اللازم
عن ان يقصد اللازم من خطابه ثم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي
يستكشف بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يبحث فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم
يعتبر ان يكون التلازم اما عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كالتلازم
بين نفي الماهية في نحو لا صلاة الا بطهور ونفي الافراد ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده
مع بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك احدهما عن الاخر كالتلازم بين العتق والملك في
ذلك وامثاله او كان تلازما عاديا وهو الذي لم يتحقق في العرف والعادة انفكاك اللازم عن ملزومه اصلا او في
الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تاسيس الحكم الشرعي الا اذا افاد ظنا وقلنا بان الاصل في كل ظن الحجية ولو
اشتبه عليك ما قلناه فنوضح لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء يتعذر فعله فان قلنا بالتلازم بين الامر بذي
المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر بها فيحكم بان الامر
كان ايضا وان كان تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق بحكم العادة او الغالب الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه
يجوز عقلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تعلق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد
عدم الانفكاك العادي لا يجدي الا اذا افاد الظن وكان حجة ولعلك لم تعتبر المفاهيم اصلا لانه ان التلازم
بين المفاهيم والمناطيق ليس عقليا ولا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو
غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي ولكن كيف كان فانا نجزم بان من المفاهيم ما هو مما يقصد من
الخطاب منطوقه للاشارة اليه ويكون من مدلوله الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا يقدح عدم التلازم
عقلا او شرعا كما توهمه المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم لانه اذا علم ان اهل اللسان
جعلوا ذلك الخطاب اصطلاحا للاشارة الى اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا لما ثبت من ان المدار

في باب المفا

في باب المفاهيم ما تصادق عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي والتلازم العقلي والشرعي عموما
وخصوصا من وجه فقد يتحققان معا كما في نحو لا صلاة الا بطهور فان نفي الماهية مستلزم لنفي
الافراد عقلا وكذا هو من الخطاب للاشارة اليه لغة حتى ان بعضهم ادعى انه موضوع له وقد يتخلف
الاول عن الثاني كما اذا كان التلازم عاديا وكان الخطاب بالملزوم مما يشار به الى اللازم وقد
يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان التلازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان صالحا
في الاشارة الى اللازم فاذا اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلحظ فان
كان المقصود اثبات الملازمة الخطابية وانه مما اشار اليه المتكلم وقصد بخطابه كما في باب المفاهيم
فلا بد من اثبات كون التلازم من جهة اللسان وان الخطاب قد صار اصطلاحا للاشارة الى التلازم ولا ينفع
ح ثبوت التلازم العقلي والشرعي بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية
او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما عقلا او شرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي وان كان
المقصود اثبات الملازمة التي يكون حجة كان احد الامرين كافيا وبما ذكرنا يظهر الجواب التفصيلي عن
جميع الوجوه السابقة    اذا اتفق الاصحاب على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء اخر كما اذا
اتفقوا على وجوب العتق واختلفوا في تقييده بالايمان فقال بعض به ومنعه اخرون ولم يكن هناك دليل شرعي
على تعيين احد القولين فهل الواجب الاخذ بالقول بالتقييد او الاطلاق الذي يقتضيه النظر هو
الاخذ بالاول لان اشتغال الذمة بذلك الشيء قد ثبت بالاجماع لاتفاق الفريقين عليه وقد
حصل الشك في براءتها بالاتيان بفرد ليس فيه ذلك القيد فالاصل بقاء اشتغال الذمة حتى يأتي
بالمقيد اذ به يحصل البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل انما يجري
من حيث يقع الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت في الجملة
وشك في المكلف به فلا يتمسك به بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية ومحل الفرض من هذا القبيل لانه

وسليتان

قد ثبت التكليف في الاجماع كما عرفت وسابقه للمكلف به من انه الماهية المكلفة او المقيدة فكان اللازم

الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه يقينا لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق ولظهور العلامة في

النهاية والتهذيب والامدي في الاحكام والحاجبي في المختلف في البحث المطلق والمقيد اختيار ما ذكرناه

لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد محصلا للبراءة اليقينية ومبناه على عدم ترجيح التقييد

على التجوز في المقيد وتساويهما في الاحتمال ورجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف للعلم به

من المطلق والمقيد في الجملة فيكون محل النزاع واما ما ذكره بعض الاجلاء في دفع ما ذكروه من ان اشتغال

الذمة بالمقيد غير ثابت لا يقينا ولا ظنا حتى يجب اليقين بالبراءة الذمة منه لاحتمال ارادة الندب او التخيير او غيرهما

واحتمال اشتغال الامر غير يقيني ولا ظني يقتضي وجوب العمل غاية الاحتياط وهو غير واجب فضعيف كالقول بانه بعد التساوي

يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة اليقينية

منه حتى يرد ما ذكره بل من حيث انه بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة

منه الا بالعمل بالمقيد لانه ان كان المطلق باقيا على اطلاقه في ان الاتيان به براءة للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان

بالمأمور به يتوقف على نية كيفية من الاطلاق والتقييد لما اشكل الحكم بكون المقيد براءة للذمة

بنية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظاهر واما الثاني فلانه لا اطلاق هنا لو اخذ به الا ما عارضه المقيد

وقد فرض التساوي بينهما فكيف يؤخذ به اللهم الا ان يقال حمل المطلق على شيئين احدهما ان المكلف به

هو الماهية وهو بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهي بالدلالة الالتزامية

المقيد انما عارضه في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضها مع التساوي يبقى الدلالة المطابقية بلا معارض

ويحكم بجواز الاتيان في ضمن اي فرد شاء بضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون اخر ترجيح

بلا مرجح ولزوم الاتيان بها في ضمن جميع الافراد عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية و

لان هذا انما يتم لو كان المقيد دالا على ان القيد شرط في الاتيان بالماهية لانه يصح ان يقال لا معنى

المطلق

المطلق في دلالته على كون المكلف به الماهية من حيث هي بغير المثلية من قبيل ما لو اتفقوا على وجوب شيء

واختلفوا في اشتراطه بامر لان التكليف بالشروط غير المكلف بالمشروط فيرجع الشك في الشرط

الى الشك في التكليف نعم واما اذا كان دالا على ان الماهية جزء من المأمور به وان المأمور به مسكت عنها

من خلال القيد كما هو الظاهر فلا بل المرجح ليعارض المطلق في كلتا الدلالتين واعلم انه اذا اتفقوا على

جزئية شيء واختلفوا في تعيينها باحد كما اذا اتفقوا على جزئية التسبيح واختلفوا في اشتراطها بالتكرار

وعدمه فالاظهر الاقتصار في الحكم بالجزئية على القدر المجمع عليه ورد اليقين والرجوع في غيره وهو محل

الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالجزئية في القدر المجمع عليه فواضح واما التمسك بالاصل

في غيره فلانه شك في ثبوت التكليف وعدم العلم به ولو اجمالا وقد تحقق ان الشك لو تعلق بنفس

التكليف كان مجرى البراءة والاباحة هي المسلك الا على القول بوجوب الاحتياط لو تعلق الشك بنفس التكليف

وهو خلاف التحقيق مسئلة اعلم انه قد ظهر في هذه الازمنة كتاب يسمى بفقه الرضا ع وكثيرا ما

يحكي عنه العلامة المجلسي وفي الاعتماد عليه بمجرده اشكال لعدم ثبوت كونه من مولانا الرضا ع

صحيح ولكن لا بأس بان يعد من الروايات القوية التي ينجبر بعضها بنحو الشهرة لما ذكره جدي المجلسي وابنه

فيما حكى عنهما ان الاولى السيد الثقة الفاضل المعظم قاضي امير حسين كان مجاورا في مكة المعظمة سنين وبعد

ذلك ... وذكر ... ان الكتاب الذي كان عند القميين وجاؤا به الى كنت

مجاورا وكان ... الفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع

وكان في مواضع منه خطه ع وذكر القاضي انه كان عنده هذا الكتاب ... ابائنا ان هذا الكتاب

من تصنيف الامام صلوات الله عليه وكانت نسخة قديمة ووقف ذلك ... ولا اقل من الاستفاضة

وبذلك يخرج عن حد الاحاد وتحصل ... المسانيد برواية ... الثقة عن الشيعة القميين

وان ... الثاني المجلسي في كتاب فقه الرضا ع اخبرني به السيد الفاضل المحدث قاضي امير حسين بعد

ورجح جعفر انه قد اتفق في بعض سني مجاورة بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم
كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد يقول سمعت السيد يقول كان عليه خطه ع وكان عليه اجازات
كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام ع واكثر عباراته موافق لما يذكره
ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام
التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور فيه وعن بعض الافاضل في رسالته بعد نقل ما ذكره
في البحار وقد عرفت مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف مع الفهم القوي على صحته مع ما سمعت
من شهادة الصدوق على وجود ما فيه في كتب الاصول ويشهد لذلك ايضا ما ذكره شيخنا المفيد في الرسالة المقنعة
من انه لا زكوة على غلة حتى يبلغ حدها ما يجب فيه الزكوة بعد حصول الجذاذ والحصاد وخروج مؤنتها وخراج السلطان ثم قال
الرسالة من اخرها مروية عن ابي محمد الحسن باسناده الى يحيى بن سلمان قال خرج الينا من ابي محمد
ابي محمد بن علي ع العسكري نسخة وحينئذ ما يأتي فذكر الرسالة المقنعة باسرها وذكر ذلك في نصف
رجب سنة ... شهر رمضان وهذا مما يؤكد صحة النسبة انتهى لا يقال لو كان الكتاب المذكور من الامام لتواتر
او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان تصنيف الامام ع
لابد ان يكون كذلك لتوافر الدواعي عليه كيف وهو احد من صنفا المصنفين فاذا اقر ... فيمتنع ان
يتواتر تصنيفه ع واما بطلان اللازم فواضح لانا نقول لا نسلم لزوم تواتر كل كلام الامام ولو كان تصنيفا او
نقله بطريق صحيح اذ لا برهان عليه وتوافر الدواعي الى ذلك حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا وحاشا
بكثرة صولة الاستبداد المضعف للوارد على وقوع التقية في الصدر الاول حتى ان الجد عليه ... من العلل ادلو كان
زاد الجد ع بعقبه موجبا لذلك لتواتر ما صنف منه وكذا عدم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من الحجج
النبوية وخلافه نص الحسنية بان قلت لم نجد مانعا من ذلك قلت عدم الوجدان المانع لا يكفي بل لابد من
عدمه في الواقع على انه لا يعلم انه لم يكن المانع هو التقية ثم انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه ع انا نمنع لزوم كون

كتابا

كتابا دونه بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان للعدول عنه ككتب البلاغة فلا نسلم ولعل فقه الرضا من هذا القبيل حيث لو
كان من الامام ع لكانت عباراته فصيحة سليسة واللازم باطل اما الملازمة فلانه اللائق بحال الامام واما بطلان اللازم
فلانا وجدت عباراته بعد التحقيق خلاف ذلك لانا نقول الكلام ان ذلك لا يليق بحال الامام مطلقا بل اللائق بحاله ع التعبير
بما يقتضيه الحكمة وقد تقتضي الحكمة التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم السائل عليه ولعل
التعبير في ذلك الكتاب مستند الى حكمة حقيقية ولا يقدح وجوه القدح المذكورة بعد ثبوت ما ذكرنا من كون
المقصود استفادة الظن منها وذلك يحصل بتمامه لانا نقول هي معارضة بما ذكره الفاضل المذكور ايضا
ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن الاول لا يخلو عن قوة    اذا ورد خبر يقتضي الايجاب    وسيذ
الجزئي وخبر اخر يقتضي السلب الكلي مثلا اذا ورد خبر بان هكذا الاكل التفاح راجح او المضمضة من الوضوء
ويرد خبر اخر بان هكذا الاكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليست من الوضوء فان دل الخبر الاول
الايجاب الجزئي ودل الخبر الثاني السلب الكلي اما ان يدل الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم
من كونه على سبيل الوجوب او الاستحباب بل كونه من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او المندوبة فاذا قيل هو راجح او منه
كان المقصود اثبات رجحان ما او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان يدل الخبر الثاني على السلب الكلي فلان
النفي اذا تعلق بالنكرة افاد العموم فهل الراجح تخصيص السلب الكلي على الايجاب الجزئي فيحمل الرجحان المفقود
على الرجحان ... التخصيص الجمعي للدليلين وذلك لان في خصوص السلب الكلي لزم العمل
بالخصوص وذلك واضح على ان الاخذ بالسلب الكلي لانه يلغي الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين
الاصوليين ان الاولى من الطرح ... ما اشتهر بينهم ان الدليل على الاطلاق ... حيث يكون الجمع
ويعرف كالجمع بين اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم بالتخصيص او من غيره وكلاهما مفقود ان في المقام لما
الاول فلعدم علم العرف بالتخصيص بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين ... فهو ان الكلام
حينئذ يتضح احتمال البداء والنسخ ... لا يصح الكلام ... حكم بالتنافي

ان النفي والاثبات في الحقيقة مرجعهما الى شيء واحد بل لا دلالة الا دلالة المطابقة وذلك لان القضية الامرية
في قوة اكل التفاح راجح بثبوت رجحان عن رجحان اكل التفاح من غير نظر الى كونه في ضمن الوجوب او الندب والقضية
النهي عن ترك اكل التفاح ليس براجح نفي للاصل فقد تحقق ان الاثبات انما هو لاكل التفاح بهيئة الرجحان من غير
نظر الى الافراد نفي المهية يلزمه نفي الافراد فتعلق النفي بالافراد تبعي لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات والنفي قد
تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض لا ذلك التعارض في نحو الاكرام للعلماء واجب والاكرام
للعالم غير واجب لان القضية الامرية في الاول اثبات وجوب الاكرام للافراد المسمى بالعالم من غير التفات لخصوصيات
الافراد بالاجمال ولذا كان الدلالة على الافراد فيها بطريق المطابقة والقضية في الثاني نفي وجوب الاكرام عن زيد العالم
من حيث انه زيد مثلا كان الدلالة على النفي بالمطابقة وكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى
من غيرها فلا بد من الجمع بينهما بشهادة العرف ومحصل الكلام ان التعارض في مثل الفرض من قبيل تعارض النص والظاهر ومعلوم
ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن والاصل الثاني فرع ثم ان قطعنا النظر عن العرف فيتعين التخصيص بالسلب الكلي بفرع
دون امر مرجح بل لا مرجح لانه لا دليل على تعيين حمل النفي بالخصوص نعم يحتمل اجمالا بعيد ملاحظة الوجه على اقل الافراد واجح
ننفي المراد بنفي المراد من قوله هل يجب بانه اقل مراتب الرجحان ويدفع احتمال الوجوب بالاصل
حمل السلب على نفي الوجوب ان هذا القدر لا يصح التخصيص لا بد من نكتة للوجه على
للقرائن اللفظية او بقوم احتمال الوجوب فيحصل في ان يكون المراد منها الكراهة

فصل اختلف الاصحاب في ان تغيير هيئة المستحب هل هو حرام او لا بل غايته ترك المستحب التشريع
فعن الشيخ ابي جعفر الطوسي الاول واختاره العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى والمحقق الخونساري في المشارق الثاني
انه اعتقد مشروعيته وكذا الاول فالعلامة في المختلف الشيخ فقط لا يجوز الابتداء بالاستنشاق قبل المضمضة
وعن ابن الجنيد يستحب الابتداء بالمضمضة واحتج الشيخ بان المشروع الابتداء بالمضمضة فالعكس بدعة كتقديم فصول
الاذان واحتج ابن الجنيد بان الفعل في نفسه مستحب فيكون كيفيته مستحبة المنع من استحباب الكيفية وهذا

بحث لا بد

بحث لا بد من تحقيقه وهو ان كيفية الافعال المتعبد بها انما تعتبر هل يكون حراما ام لا الوجه ان
الفعل ان اعتبر مشروعيتها على الوجه الذي وضعه كان ماثوما في اعتقاده ام لم يستند الى الدليل وان
لم يعتقد المشروعية فالوجه ان الفعل لا يقبح لا عقلا ولا اثم عليه ولا ثواب وفي
المضمضة على الاستنشاق مستحب وفي لا يجوز العكس ولا نفي هيئة المستحب هل يوصف بالحرمة في
من تغيير الشرع او بترك المستحب الاصل مع قطع النظر عن اعتقاد مشروعية التغيير اما مع
فلا شك في تحريم الاعتقاد لا على مشروعية الفعل فالظاهر حط الفائدة في الاثم ونقص
الثواب وايقاع البدعة في الشارع بعد نقل عبارة الشهيد اعلم ان هيئة المستحب
اما ان تكون مستفادة من نفس الامر بذلك المستحب مثل ان يرد في الشرع تمضمض ثم استنشق وتمضمض او
من امرين مثل ان يرد تمضمض واستنشق ثم ورد امر اخر بتقديم المضمضة على الاستنشاق
لا الى اما ان يستفاد من الامر الثاني تقييد الاول او على الاولين هيئة المستحب
عدم الامتثال لذلك المستحب لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب واما الاثم فلا الا بجهة
وعلى الاخير الامتثال لاحد الامرين واستحقاق الثواب به دون الامر الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل
من خارج انتهى والحق ما ذكره وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول في انه يحرم التغيير للوصف با
لجهة اعلم ان الحرمة من التكاليف الشرعية وقد ثبت ان ثبوت التكاليف يحتاج الى دلالة نصها الشرع وهي
عند اكثر اصحابنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فاذا دل شيء منها على حكم اخذ به
والا فيرجع الى اصالة الاباحة والبراءة ومحل البحث مما لم نجد شيئا منها دالا عليه اما الكتاب والسنة
فلانا لم نجد فيهما ما يدل على حرمة التغيير الا عموم ما دل على حرمة الكذب على الله والبدعة وفي شموله لمحل
البحث نظر بل القطع بعدمه واضح واما الاجماع فلان المسألة خلافية على ان استفادة الاجماع من قول
الشيخ في مثل الفرض بالحرمة واما دليل العقل فلان اذا تاملنا وراجعنا وجداننا لم نجد منه ما يقتضي

ذلك بل يجب ان يحكم بالاباحة وذلك لان الفعل لا يتصف بالاستحباب الا بعد قصد التقرب
فاذا انتفى كان داخلا في جملة المباحات فليس في حالة التفنيد ان يكون مستحبا حتى يتعلق غير صورة بل
نقل سنح في نفسه من شاء ان يتصف بالاستحباب اذا اجتمع شرائطه وهل هذا الا في الفعل المستحب اولا
نعم يتعين مجردا عن قصد القربة كان جائز التأني وانه لا يترتب عليه ثواب لمكون الا على فعل يثبت رجحانه
في الشريعة وما لم يثبت رجحانه فيها لم يكن فيه ثواب في محل البحث مما لم يثبت رجحانه لانه المفروض فلا
يترتب عليه ثواب في اين اعتقاد الشرعية مع عدم العلم بها حرام اعلم ان اعتقاد شرعية ما لم يعلم شرعيته
من البدعة والافتراء فيكون حراما اما ان ذلك من البدعة فقد صرح به العلامة في المنتهى في مقام اثبات
عدم استحباب غسل الاذن ومسحها لما انه تكليف يتوقف على الشرع ولم يثبت فاعتقاده بدعة وكذا
صرح هذا المحقق في المعتبر وصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي اما انه بدعة والافتراء فواضح وتدل
جهة ذلك الاعتقاد انما هو حيث يترتب عليه مفسدة وليس معتقده والافتراء فانه يتحقق الكذب والافتراء
واما اذا اعتقد من غير اظهار له فما قصد بالتحريم مشكل العدم حلولية صدق لفظ البدعة والافتراء على
مجرد الاعتقاد هذا على تقدير امكان تحقق الاعتقاد اما مع عدم العلم بالشرعية واما على تقدير عدمه لان
الاعتقاد لو حصل النفي على شئ وهو لا يحصل الا بالاستدلال فيحصر التحريم بلا اشكال في الافتراء والافتراء فتم الترجيح
في اذا اعتقد عن شبهة بلا وصف اعلم ان كل تكليف من التكليفات الشرعية انما يتوجه الى العالم واما الجاهل الغير
المقصر فلا والمعتقد عن شبهة جاهلا غير مقصر فلا يتوجه اليه الخطاب بالتحريم اعلم انه وقع العلام في خلو
في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعن ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية
لنا قوله صلى الله عليه وآله الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما نفلا وبيانه
تجوز تركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله لكل امرئ ما نوى ولانه لم يكن واجبا
قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه اقول النزاع في هذه المسئلة يحكى

ان يكون

ان يكون من جهتين الاولى ان الشروع في المندوب هل يصير سببا للايجاب بحيث انه لو قطعه في الاثناء او طرأ عليه الفساد
لم يبق وجه الاتيان به اولا فيكون الشروع فيه على الاول من اسباب المقتضية لصيرورة المندوب واجبا
كما ان النذر يصيره واجبا على الثاني ولم يلتفت في هذا النزاع الى جواز القطع وعدمه الثاني ان الشروع فيه هل
يمنع من جواز قطعه بوجوب الاتمام حتى انه لو قطعه كان آثما او لا بل يبقى على ندبيته بحيث لو قطعه لم يأثم ولم
يلتفت في هذا النزاع الا الى جواز القطع وعدمه ولا يبعد دعوى ظهور كون محل النزاع ولكن لما كان الاول يحتمل
كان الاولى ان يتكلم على التقديرين فنقول ان كان النزاع في الاول فالذي يقتضيه التحقيق هو عدم الوجوب بالشروع
لان البينة للوجوب من شرعي يتوقف على الدلالة الشرعية ولم نجدها فالاصل عدمها هذا ان ادعى الوجوب بالشرع بدليل
وان ادعى كونه من مقتضيات الامر المندوب فبطلانه اوضح من ان يبين وان كان النزاع في الثاني فنقول التحقيق انه لا
يجب الفعل بمجرد الشروع لوجوه الاول الاصل المؤيد بما ذكره العلامة الثاني اجماع الامامية الذي حكاه الثالث ادلة قيل
هذا مندوب فيجوز منه انه يجوز تركه مطلقا ولو بعد الاشتغال وكذا كل صيغة تستعمل في معناها ويمكن ان يستدل
للمخالف بوجهين الاول قوله تعالى في سورة محمد يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا
اعمالكم فان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها امر باتمامها وهو المطلوب
والثاني ان ابطال المندوب يستلزم الالغاء بما فعل العدم ترتب فائدة عليه بعد الابطال اما الاول فيتوجه عليه
واما الاخروية فلان فائدتها الثواب وهو معه ينتفي لانه لا يترتب على تمام العمل والالغاء ما فعل قبيح عقلا وكل
قبيح حرام عقلا بناء على مذهب العدلية من ان كل ما قبحه العقل فهو في الشرع قبيح وهو ان يحكم بما حكم به
احتجوا بالجواب عن اما الاول فبانه انما يكون حجة حيث لا دليل على تخصيصه واما معه كما في محل الفرض فلا
فلا واما الثاني فبان الظن لا يعارض القطع ومع ذلك فيقف تخصيص الكتاب بالخبر الواحد كلام ثم تكليف بالله
المتفق اما الثالث فبان المفهوم من المندوب ليس الا ما يجوز تركه في الجملة كما ان ليس المفهوم من الواجب الا ما لا يجوز
تركه في الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب بطل لكن لنا بحث ما دل عليه لفظ الندب

جواز ترك الفعل مطلقا لوقوله ولا تبطلوا فيجب تقييد الاطلاق بدوام الحج عن الاول بالمنع من دلالة الاية الشريفة
على المطلوب لوجوه الاول ان جماعة من المفسرين فسرها بما لا يصح معه الاستدلال بحمل عطف لا تبطلوا
بما قبله والنفاق وعن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي والكبائر الثاني ان افادة الجمع المضاف
العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة التي تكلف
الشرع فاذا حصل الشك في العموم امتنع الاستدلال الثالث انه لو سلم عدم الاشتراط بذلك فالحمل على
العموم هنا غير ممكن عن وجه اخر وهو انه لو حمل على العموم لزم خروج كثير من الافراد منه فان الانهي يطيعان الملازمة
ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه واما بطلان
اللازم فلما حقق في محله من عدم جواز استثناء اكثر افراد العام فلا بد من الحمل على بعض الافراد
مجازا وحينئذ لم يبق حجة لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل
وهو جواز الابطال الا ان الحمل على المجاز هنا في ما اشتهر بينهم من اولوية التخصيص عليه لانا نقول في العموم حيث
لا يستلزم التخصيص خروج الاكثر الافراد فواضح واما على القول بجوازه فلعدم شمول هذا التخصيص بالنسبة
الى المجاز ولا اقل يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال المراد من اللفظ ما عدا ما خرج لانه اقرب الى الحقيقة والمندوب
الذي هو محل الفرض لم يثبت كونه مما خرج فيكون داخلا في المراد لانا نقول لا نم كون ذلك اقرب
المجازات لان الاقربية التي تناط في الحمل عليها كون المعنى المجازي بحيث ينصرف الذهن اليه بعد
الحمل على الحقيقة لا الاقربية بالاعتبار العقلي ولم يثبت كون ما ذكرتم اقرب على الوجه الذي ذكرناه
وعن الثاني اولا بالنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة فلو كان تحريم الابطال مستلزما لالغاء الفعل
لما جاز الغائها ايضا والثاني بالحل بمنع ما ان الغاء ما فعل مما يصح حيث لم يترتب على الترك ما له
اجر فلو كان شيء دنيوية وما معه فلا وتلك في الفائدة ومن المنفعة الحاصلة من اول كتاب العمل ما بين
بان ذلك لو سلم ما تم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه ولو لم يكن مقصودة

صولتهم

حين الشروع فلا وثانيا بانه لو كان قبيحا لما صار اكثر العقلاء عليه والثالث بما عرفته من حكاية
العلامة فاذن يبقى الاجماع المنقول سليما عن المعارض ومنع كونه مخصصا للكتاب لاجل
بعد كونه حجة ويجوز تخصيصه بالخبر الواحد فالمنع كون المفهوم من المندوب ما يجوز تركه مطلقا
ضعيف ظاهرا اما المعارضة بقوله لا تبطلوا بعد تسليم كون المفهوم جواز الترك ودعوى لزوم
تقييده بالاية الشريفة من قبيل تعارض العمومين من وجه بيانه ان الاية الشريفة من حيث دلالتها على المنع
من ابطال العمل في الاشياء عامة ومن حيث شمولها للاعمال الواجبة والمندوبة عام ولفظ المندوب من حيث
دلالته على العمل بالخصوص خاص ومن حيث دلالته على جواز تركه قبل التلبس وبعد التلبس عام فكما يمكن
تخصيص العموم من لفظ المندوب بالاية الشريفة كذا يمكن العكس وحيث لا ترجيح وجب التوقف
والرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه لا يقال لا بد من ترجيح الاية الشريفة لقطعيتها الا انا نقول
هذا حسن لو كان الكلام في التعدد بين الخبر الواحد على بقيته واما اذا دل عليه الخبر المتواتر
مثلا فلا على انا نقول المعارض للاية الشريفة لاعتضاده بالاجماع المنقول وقد يجاب عن الوجه الاول
من الجواب الاول بان الجماعة المشار اليهم لا حجة في قولهم سلمنا لكنه لم يتحقق لنا ان قولهم وعن الثاني بان
الاصل عدم سبق معهود سلمنا لكنه لما لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة اذ هما معا كانا متعلق النهي
وجب الاجتناب عن ترك المستحب في الاثناء من باب المقدمة وتحصيل البراءة اليقينية وقد يجاب
عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بجهة قطع بعض الاعمال واما معه فلا لان الشك يرجع الى التكليف
فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين ونحن قد علمنا بجهة قطع بعض الاعمال شككنا في غيره
فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل على انا نمنع من ان كل ترك في الاثناء ابطال فتم هذا والظاهر من سبق الاية الشريفة
كون النهي متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون نهيا عن الردة فانه يبطل العمل حيث قوله
لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم تخصيص في الاية الشريفة ١٢ اذ تحقق حكم في اكثر الجزئيات كلي

وسيلة

الى
فهل يجوز ان يلحق باقي جزئياتها بتلك الجزئيات ويتجه قاعدة كلية توجب الاقتصار على ما يثبت تحققه فيه ولا يتعدى
غيره فيه اشكال ومحل البحث يرجع الى ان الاستقراء هل هو حجة او لا لان ما ذكرنا احد اقسام الاستقراء والمحض
الكلام يقع هنا في مقامين الاول في ان ثبوت الحكم في اكثر الجزئيات هل يقتضي الظن بثبوته في غيرها من
الجزئيات الباقية او لا صرح جماعة منهم العلامة في نهاية والسيد عميد الدين وشارح المطالع والاسنوي بان
لا يفيد اليقين واختلفوا في افادته الظن فصرح العلامة كالمحقق الرازي فيما حكي عنه بانه لا يفيد الظن وقيل
بانه يفيد وهو اختيار المعبري في ح ح وهو الاقرب لقضاء الوجدان بانه اذا دخل بلدة واطلع على ان اكثر
اهلها مسلمون يحصل الظن بان من لم يره من اهلها ايضا مسلم سواء اطلع على كافرهم ام لا على انه قد يحصل
العلم بمثله مع تخلف جزئي واما ما ذكروه في نفي افادته للعلم من جواز كون حال ما لم يستقرأ على خلاف حال
ما استقرئ انما يمنع من العلم العقلي الذي لا يجوز معه تصور النقيض واما العادي الجامع معه فلا واما
ما ذكره في ح ح من نفي افادته الظنية كما سيأتي اليه الاشارة فضعيف ومحصل الكلام ان حصول الاعتقاد
من التتبع في اكثر الجزئيات ليس الا من جهة الحدس فلا ينافيه تطرق الاحتمال العقلي ثم الامور الوجدانية لا بد ان
يكون ناشئة عن اسباب تقتضيه في العادة حتى ادعى صاحب [illegible] من غير قيام برهان عليه فان كان ذلك عن مستندة
الى سبب يمكن حصول العلم منه كان يدعي العلم بمجيء زيد باخبار عشرة رجال قبلت منه بمعنى انه لا نحكم بكذبه بنفي ذلك
وان لم يحصل منه العلم لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه كان يدعي حصول العلم بمجيء زيد
بمجرد [illegible] لم تقبل ويكفيه [illegible] فانه ينفعل في مقام المناظرة مع الخصوم الذين يدعون العلم
في مقام [illegible] المقام الثاني في انه حجة في الاحكام الشرعية او لا فقيل بها للقائل بحجية الظنون المطلقة
في مثله [illegible] المحقق في المعارج ونحن ننقل كلامه بالتمام فانه قد بسط الكلام في المسألة بالامر [illegible]
لفظه الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان يستقرئ الزنج فيجد
كل موجود منهم اسود فيحكم بالسواد على من لم يره كما حكيت عن [illegible] وعامله [illegible] من غير جامع ومثاله من الفقهاء

وسائر

وسائر من الفقهاء اذا اختلفوا في الوتر فقال هو سنة وقيل لانه لو كان واجبا لما جاز ان يصلى على الراحلة لكن الثاني استثنانا
معلوم من الاجماع وهل مثل ذلك حجة في الاحكام انه ليس بحجة لان موارد الاحكام مختلفة فلا يلزم من اختصاص بعضها ببعض
الاعيان وجودا في الباقي ولان ثبوت الحكم فيما وجد قد يكون مع وجوده في الباقي وقد يكون مع فقده ومع الاحتمالين
لا يجوز الحكم باحدهما دون الاخر لان وجود الحكم في فرد من افراد النوع لا يلزم وجوده في باقي الافراد فكذا
وجوده فيما هو اكثر من الواحد فان قيل مع كثرة الصور يغلب على الظن ان الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن
واجب قلت لا نم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رايته وما لم تره ولا بين ما علمته وما لا تعلمه ولو سلمنا
حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا اعتبار به وليس وجود الحكم فيما رايته امارة لوجوده في الباقي
سلمنا لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل الا مع وجود دلالة تدل عليه فان قال مع الظن يترجح في نفس المجتهد
ارادة الشرع لتعميم الحكم فيصير الخلاف مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بغلبة الظن ان شرعية
الحكم تستدعي الدلالة ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر مع النهي عن
العمل بالظن بل نقول الظن الضرر [illegible] موجود بتقدير [illegible] ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه اقول مرجع كلامه الى منع اصالة حجية الظن وفيه نظر فان دعوى الاصالة
عن الاستقامة ولذا ذهب بعض افاضل عصرنا اطال الله بقاءه الى حجية الظن في الاستقراء ولا يليق هذا
المقام بتحقيق ذلك وهو من المسائل المهمة التي يبتني عليها كثير من المسائل الشرعية فان سهل الله تعالى توفيقه جعلنا
لتحقيقه رسالة على حدة بقي هنا شيء وهو انه اذا قلنا باصالة حجية الظن فلا يمكن ان نقول بحجية الظن المتولد
من الاستقراء لان الظن ان الشارع بين [illegible] بناء على حجية المطلقة اذا لم تكن حجة بنفسها فلا اقل من كونها
مرجحة المعتبر باعتبار افادته الظن الا في ترجيح ظن الاستقراء ففيه [illegible] وما القياس اثبات
حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما ويسمى الاول بالفرع والثاني بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كلام الاستقراء
كما عرفت فالحكم الثابت في احدهما لا يشمل الاخر اللهم ان يدعى اولويته فيمنع العمل بالاستقراء حيث الظن

المستفاد منه اضعف من الظن في القياس او تواتر النبابن انما هو بحسب الاصطلاح والا فالقياس في اللغة ليتمد في
كلا الوجهين نظرا الاول فلمنع الضعف واما الثاني فلان الظن انصراف الاطلاق بالمنع منه الا ما هو المصطلح
عليه فان الائمة ١٤ ارادوا بتلك الاطلاقات الردع عن ابتداع بالعمل به وهو يريد المصطلح عليه المقام
الثالث في حجية في المسائل اللغوية الحق انه حجة فيها والظاهر اتفاق الاصوليين عليه لان كتبهم قد نطقت
بان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو الاستقراء وعليه بنوا مسائل كثيرة منها اصالة عدم النقل واصالة
عدم المجاز واصالة الاشتراك اولوية التاسيس على التاكيد واصالة اولوية التخصيص على المجاز والنقل والاشتراك
والنسخ واصالة الاكتفاء بالعلاقة في التجوز لان المعتمد فيها معلوم ما اغلبية وتوعد في اللغة كما نطقت
به كتبهم واما الامور الاعتبارية التي احتجوا بها للاعم اصالة فهي لا تنهض حجة مع ان المقصود من الاستدلال
بها بيان الاغلبية لا الترجيح بالاعتبارات العقلية وليس الى هذا قول العضدي في المختصر في بحث تعارض
المجاز والاشتراك ثم ذكر المص ان الحق هو ان الاغلب لا يقابله شيء مما ذكروه من وجوه ترجيح الاشتراك
لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المائنة وتحقق المائة
لا يفيد علم المظنة فالرابع اذا هو الجواب كما اختاره انتهى وبالجملة الاصوليون من يمنع من العمل بالظن
في نفي الاحكام الشرعية كالسيد المرتضى وابن زهرة قد جرت عادتهم بذلك في الحكام والفروع النادرة
الترم بحجيته او منع الغلبة لم يقل بافادة الوقوع لا يفيد الظن او ان الظن الحاصل منه لا يكون حجة ولولا
ان حصول المظنة والحجية من الامور المقررة المعلومة لديهم بل المقررية عندهم لما استواء التكلم ولا
ظهر واما عندهم من الخلاف فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر ولقد طال ما وقع الخصام بينهم
فلم يجر جواز العاقان الذي ذكرناه كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وانس في كلام القوم ومع ذلك لوضع
من حجية لا انسد باب اللغات وانتفت حكمة اصولها لان الملازمة في اثباتها هو هذا اذ من المقطوع
به ان العرب لم ينصوا بالمسلم به بعض البيهم كرفع الفاعل ونصب المفعول وغير ذلك من القواعد المهمة

وكتب

في كتب الصرف والنحو واللغة والاصول والمسائل انما حصلها المدونون والحاكمون لها بتلك الفنون من كثرة استعمالاتهم
وكذا لم ينص على وضع الالفاظ لمعانيها وانما ذلك يقتبس مما ذكره من الامارات التي ذكرها الاصوليون لتعيين جميعها
غالب الى ذلك كما لا يخفى على المتتبع مثلا لما اطلقوا لفظ الضارب على زيد وعمرو وبكر وخالد باعتبار الضرب
وطلاق الكلام على ارادة علم بالتتبع في هذه الاستعمالات ان مراده هو الكلام الذي يحصر في التركيب بل
يشمل جميع من تحقق منه الضرب ولذا صرح كثير ممن جوز اثبات اللغة بالقياس كالمازني والجمع من العلماء منهم
والرازي وابن سريج والقاضي ابي بكر واكثر الفقهاء على ما حكاه وعزاه في الاحكام كما عن ابن جني في الخصائص
الى اكثر علماء العربية والظاهر المعلام في مس اختياره حيث احتجوا لتصحيح مذهبهم بما ذكره العلامة في
اوائل كتابه في مقام ذكر حجج من جوز اثبات اللغة بالقياس احتجوا بوجوه الاول الدوران الى ان قال
الثاني ان العرب انما سمعت الانسان والفرس كان في زمانهم ثم اطردوا فاما نحن الاسم لما وجد
في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصب ما نطقوا به
مفعولا ثم حملنا نحن الباقي عليه لاشتراكه في وصف الفاعلية او المفعولية وذلك محض القياس الذي
وهو الاعمال والمازني والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول فكذا
الاعرابات علم يثبت الا قياسا لانهم لما وضعوا المعنى الفاعلين وان استمروا فيه علم انه اذا ارتفع
لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا ولا يعارض وجودنا على غيره تفع غير منتصب لجواز تخلف المعلول لمانع
وهو غير قادح في العلية عند من جوز تخصيصها ويمنع بجعل القيد العدمي جزءا منها وفي جواب بعض ادلة
الاولى في القياس مع الثاني باعادة تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو مشحونة
بالاقيسة واجماع العلماء على وجوب الاخذ لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بتلك القرائن في
في بيت في مقام ذكر حجة المجوزين وقد تبع الحاجبي عنها والى المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق وما
للتصريف مبنية عليه انتهى وفي الامر الثاني ان العرب انما سمعنا باسم الفرس والانسان الذي كان

في زمانهم ولذلك وضعوا الفاعل في زمانهم بانه رفع والمفعول بانه نصب وانما وضعوا بعض المفعولين والفاعلين
ومع ذلك فان الاسم مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل انسان وفرس وفاعل ومفعول وليس ذلك الا بطريق
القياس لكن والوجه في اعتراضهم بالاستدلال بما ذكر انه انما يتم لاثبات اللغة بالاستقراء لا القياس والعضد في
بحث جواز اثبات اللغة بالقياس ولابد من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ليس
الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انما الخلاف في تسمية مسكوت
عنه باسم لحاق لم يعلم تسميته بذلك الاسم لمعنى يدور التسمية به معه وجودا وعدما فيغلب انه ملزوم التسمية فانها
وجود وجب التسمية بتلك التسمية النبيذ خمرا لحاقا للعقار الخ وهو تحقيق للمقصود لتتوارد عليها الادلة المعمم الكتسمية
النباش سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم الا ان يثبت في شيء من هذه الصور نقل
او استقراء فيخرج عن محل النزاع انتهى وانما نقلنا عبارة القوم بطولها ليتنبه على ان الاستقراء في اللغة مما
لا يحصى ولا ينكر وبالجملة الظن الاستقرائي في اللغة مما اتفق عليه اهل اللسان والتزموا باعتباره حوا
للغة عن الاندراس وصيانة لها عن الانطماس ولا يستبعد جواز العمل بالظن فيها فان اكثر امور العقلاء
منتظمة به ومبتنية عليه وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة
نوع التأسيس على التأكيد ونوع التخصيص على المجاز ونحو ذلك فمجرد هذا لا يكفي ترجيح الصنف او الفرد
من النوع الغالب على الصنف او الفرد من النوع الغالب على الصنف او الفرد من النوع المغلوب لا يجوز
كون الشيء من الاول وناسب تمسكا بغلبة التأسيس على التأكيد في نحو هذا المثال اشبه وكذا الحكم بترجيح
لحقوق على التجوز في الامر الوارد عقيب الاغيه محمولا على الاستحباب بناء على ان استعماله في الندب اكثر من التخصيص
نعم لو منع من شيوع الاستعمال في الندب الى حد التمسك بالغلبة في التخصيص والحاصل ان الغلبة انما
تكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى وحيث كانت من الامور الاضافية صح التعارض بين الغلبتين
وكان اللازم ترجيح الاخذ بالغلبة التي تورث الظن الاقوى الثاني اعلم انه قد تمسك جماعة من

الاصوليين

ان [..] الصنف او الفرد من بعض الصنف او الفرد من النوع الغير الغالب لا يجوز ترجيح

الاصوليين في مقام ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية وهي مما لا يحسن التعويل عليها بل اللازم في مقام
الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب لان المدار على غلبة الظن وهي انما تحصل بما قلناه دون
امثال ما ذكروه وان تم ما استحسنوه فلا نقض الثالث اعلم انه اذا ثبت غلبة شيء في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم
الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زماننا او غلبة التأسيس على التأكيد او غلبة ارادة المعنى المحرم
الاكل في قوله حرمت الميتة كان اللازم حمل خطاب الشارع على الغالب اذا وجد قرينة تمنعه لما ذكرنا من ان الغلبة تورث
الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمن الشارع فيشكل حمل الخطاب
الشرعي على الغالب في زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة في زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا يحكم
بثبوت هذه الغلبة في زمانه بل مقتضى اصالة تأخر الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة
المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك في تقدم الحادث وتأخره فالاصل تأخره فمع هذا لا
الوثوق من كثير من الاصول التي مهدوها كاصالة حمل تحريم الميتة في قوله حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل
واصالة حمل الاطلاق على الغالب واولوية التأسيس على التأكيد واولوية التخصيص على المجاز والاشتراك
والنقل والاضمار لان غاية ما حصلوه امر انما يعلم في زماننا واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد
الحكم بعدمها اخذا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تأخر الحادث ويمكن الجواب عن هذا
اولا بان غلبة كثيرة مما حصلوه امر معلومة في زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا فرق بين
الميتة مثلا قد شاع الاستعمال في حال الطلاق قبل زمانه وفي زمانه وشيوع الطلاق للسلام مشق
ولالته على شيء من التحليل او تحريم الاستمتاعات او الاكل ولما علمنا ان الشارع في عرفها هو تحريم الاكل
كان ان يكون في عرفه كذلك لان الاصل عدم تعدد الغلبة والتمسك باصالة عدم الغلبة حتى لو كان الكلام
في زمانه اجمالا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا يبقى لها محل بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة وتحقيق
الكلام ان يقال اذا ثبت الغلبة في زماننا فلا يخلو اما ان نعلم بثبوتها في زمان الشارع او لا وعلى الثاني

واما ان يعلم تحقق غلبته في زماننا فلا يخ اما ان يعلم تحققها في زمانه او لا فان كان الاول فالامر واضح
وان كان الثاني فالاصل ان يكون الغالب الذي علم بغلبته هو هذا الغالب فلذا صح ما يصلح امر باعتبار غلبته
في زماننا الا انا نعلم ان بعد شيوع اللغة وانتشارها كما في زمن النبي ص او ما قبل كان الغالب اما التأسيس
او التأكيد او التساوي واما التخصيص فالمجاز او التساوي واما عدم النقل او النقل او التساوي ولكن لم نعلم الغالب بعينه
فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتوافق وان كان الثاني كان اللازم الاخذ باصالة
تأخر الحادث مثاله ان يرد نص صريح مطلق الجواز للشيع في عرفنا استعماله في تحريم البناء مثلا ولم نعلم التبيع على اسناده
المحرّم الى الجواز في زمان النبي صلى الله عليه وآله في زمان مثل هذا الا الكلام الله او زمان فهنا الحاكم ما يجب الاخذ بالحالة
تاخر الحادث لعموم مع عرفنا مع ان كل ذلك لم يعلم الغلبة غير ما هو الغالب.
في زماننا في زمانه صلى الله عليه وحيث لا دليل الترجيح يجب التوقف وفيه نظر اعلم انه قد استقر عادة
الفقهاء والاصوليين على تأسيس اصول عامة وقواعد كلية ليرجع اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في
الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال اذا كان المعنى الحقيقي معلوما الحقيقة والاصل عدم النقل وعدم
الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا تكاد تحصى وينافي في العمل بها الا انه قد علم اجمالا
بتخصيصها في بعض الموارد ولكنه لم يعلم خصوصه فيكون كالعمومات التي خصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في المراد
المخصوص لاحتمال ان يكون ذلك المورد من المستثنى في نفس الامر مثلا نقول قد قام الدليل على ان الاصل
عدم الحادث وهو قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل في الماء الطهارة
وهو قوله ع خلق الله الماء طهورا لكنا علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها وكذا علمنا بنجاسة مياه
لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك في واقعة خصوصه باصالة عدم الحادث حيث شك فيه ولا في اثبات طهارة
ماء حيث شك في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن حكم الاصل وان لم نعلمه بعينه وبالجملة
لم نجد فرقا بين ان يخصص الشارع الاصول المقررة بخصوصه بما او لا وبين ان يحصل علم اجمالي بتخصيصها باشياء

غير

غير معلومة فكما انه يلزم من الاول الاجمال فكذلك من الثاني والتحقيق في دفعها ان تلك الاصول الشرعية ليس مفادها
على حد سواء فان بعضها منها حجيته لانه اذا لم يقم في واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك
كاصالة البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال الذمة والحكم بصحة
فعل المسلم ما لم يظهر دليل شرعي على الاشتغال والفساد فان ظهر في واقعة خلاف ذلك فليست مما يشملها
الاصلان وتكون خارجة عن موضوعهما وبعضها منها حجيته لاجل حصول الظن بالواقع كاصالة عدم النقل
والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما بناء على ان الغالب في اللغة عدمهما وان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب فيكون في الغالب وبعضها منها حجيته لاجل العموم كاصالة طهارة الماء وحلية البيع فانهما ماخوذان
من قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل الله البيع فان كان الاصل الذي يرجع من القسم الاول
فلا يضر العلم الاجمالي على خلاف مقتضاه فيه لما عرفت من ان المناط فيه عدم ظهور الدليل في الواقعة
التي يرجع اليه وهو متحقق مع ذلك العلم الاجمالي وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك
موجبا لتخصيصه لان التخصيص فرع شمول المخصص لما خرج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا ظهر الدليل
خرج عن اصل موضوع ذلك الاصل لان مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فينتفي لفظا اذا ظهر الدليل وهذا
واضح لا اشكال فيه ومن هنا اندفع ما توهمه بعض في ابطال قول من قال ان الدليل العقلي لا يقبل
التخصيص من ان الاصل البراءة من الادلة العقلية وقد خصص في كثير من المواضع التي ثبت
فيها التكليف وحيث ان هذا الوهم كان يسبق الى اذهان بعض المشتغلين كان بالحري ان نرجع
فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن ان يخصص تلك
الكلية بدليل اخر مطلقا بخلاف الدليل اللفظي فانه اذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اقوى منه مطلقا
ووجه الفرق ان الدليل العقلي انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع
اخراج بعضها لان المخرج ان كان ظنيا فهو لا يعارض القطع وان كان قطعيا فيلزم

اجتماع الفردين وهو مع ذلك كاللفظ فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع
ان يقوم ظن اقوى منه بمعارضه بالنسبة الى بعض الجزئيات فلا يؤخذ به وهو المحقق واذ قد عرفت
هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بعدمه وتارة
اخرى يدل على ثبوت حكم للجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل الدال على حرمة الظلم فانه يدل على
ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على الخلاف فانه
لا يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا للعموم لخروج هذا الفرد عن الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو
واضح وان كان القسم الثاني فيمتنع ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن
يجب تاويله بما يرجع الى الاول ولا يجوز تخصيص الثاني لان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص قطعا
وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني نحو ذلك العلم الاجمالي لا يقدح في الحاق المشكوك
فيه بالغالب الا انه لا يقدح منع حصول الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انه اذا علم بان الغالب
في اهل بلدة الاسلام وعلم بوجود كافر فيها فيحكم باسلام من يرى من اهلها ما لم يعلم كفره ويحصل الكلام
انه اذا ثبت غلبية فيحصل حينئذ الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا بتخلف بعض
الافراد ام لا نعم الظن في الصورة الاخيرة اقوى من الظن في الصورة الاولى فاذا حصل الظن يجب العمل
لعموم الدليل على حجيته وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم بالاجمال
بعد انما منع من التمسك بالعام في الواقعة المخصوصة حيث لم يفحص عن المخصص الواقعة في العموم ولا
يرتفع ذلك العلم الاجمالي بعد الفحص عن المخصص واما مع احد الامرين كما هو الغالب فلا ذلك
ثم انه قد يجب العمل بالعموم احتياطا فيما اذا لم يكن احد الامرين متحققا وذلك فيما اذا كان الحكم
لمتعلق العام وجوبا او تحريميا وكان للمعلوم اجمالا علم وجوب بعض الافراد وعدم تحريمه لان الذمة
قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او بالاجتناب عن ذلك الغير معلوم بعينه فيجب تحصيل البراءة

اليقينية

اليقينية وهي لا تكون الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع هذا مع انه يلزم من الرجوع الى الاصول الكلية حيث
لم يتحقق لها معارض في خصوص الواقعة بعد الفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه
لولا ذلك لزم المفاسد العظيمة وهو واضح ليس فيه اعلم انه ذهب الوالد دام ظله العالي
الى ان الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لانه ينجبر بالشهرة ومنع من حجية الخبر
المقطوع وهو الذي يتضمن نقل قول الصحابي والتابعي او فعلهما وان وافق فتوى الاكثر وصار وجه الفرق
ان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم عليه الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال
بالشهرة وكذلك المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي والتابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد اقوال العلماء
وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر بل انما يمكن دعوى تحقق فتوى بعض العلماء بالموافقة لفتوى الباقين
وبالجملة ان الفرق بين الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى ويدل على تاثير هذا الفرق مصير بعض
اصحابنا الى انه لابد منه وهو حاصل في الخبر المرسل الموافق للشهرة لان المجبور هو اسناد المعصوم و
الجابر هو الفتوى بما يسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الجابر والمجبور كلاهما من جنس
الفتوى ويدل على تاثير هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مطلقا وعدم مصير احد منهم
الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق بينهما وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة
لصدق النسبة الى المعصوم ع في المرسل فهي قرينة لكونه مما اخذه الصحابي من المعصوم ع وان كانت هي الحجة ولكن
اعتضد المرسل اليها لاشتماله على ما دل على عدم حجية الشهرة في عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة المجردة
فنقول هذا جار فيما اذا انضم اليها الخبر المقطوع والتحقيق انه يقوى ان الشهرة مع الخبر المقطوع اولى بالحجية
من الشهرة مع الخبر المرسل لان الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم ع اذ الظاهر من حال
الصحابي انه لا يتقول في الاحكام الشرعية الا ما سمعه من المعصوم الا ترى ان صاحب السلطان اذا قال
شيئا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من السلطان وليس ذلك الا لظهور الصحة في

اى كلما يقول من صاحب المنع فاذا الظن الا مثل هذه الشهرة التى تفيد بنفسها الظن تقوى الظن فيجب العمل به
من غير معارض اقوى لان الاصل فى كل ظن قوى الحجية ووجود المعارض الاقوى المجتنب عن منفرد لا يصلح مسامحة
للمجموع المركب كما لا يخفى ولا كذلك الخبر المرسل المنضم الى الشهرة لانه مع قطع النظر عنها لا يفيد الظن
اصلا وانما المفيد له نفس الشهرة فيكون اضعف من الاول ثم ان دعوى كون ما يقوله العالم من غير استناد
الى المعصوم عليه السلام كفتوى العلماء الباحثين فى الفقه لا تخلو عن اشكال لعدم الفرق بينهما ثم يشهد به نقل الخبر
الظنى المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه فى بعض المسائل وعدم الاعتماد على الفتوى فى شىء منها
اذا ورد خطاب شرعى فاما ان يتفق فيه عرف المخاطب والمخاطب او يختلف فان كان الاول
فلا اشكال فى حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثانى ففيه اقوال ثلثة الاول
لزوم الحمل على عرف المتكلم وهو الظاهر من الحاكى عن المرتضى واختاره بعض المعاصرين الثانى لزوم الحمل على عرف
المخاطب وهو للعلامة والشهيد الثالث الوقف وهو لصاحب المدارك وحكى عن بعض المعاصرين ولذا
اختلفوا فى تفسير الرطل الوارد فى مرسلة ابن ابى عمير فى بيان تحديد الكر فالمرتضى حمله على المدنى لان الراوى
عنه وهو مولانا الصادق عليه السلام فيكون عرفه اهل المدينة والعلامة حمله على العراقى لان الراوى
هو ابن ابى عمير عراقى والاقرب الاول لان حمله على عرف الراوى والمخاطب مجاز لان المفروض ان اللفظ
موضوع عنده لمعنى آخر والاصل فى استعمال اللفظ الحقيقة حتى يثبت خلافه الثانى ما ذكره بعض الافاضل من ان عادة
الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير فى محاوراتهم الا لغرض التعليم
او الفرق للتفهيم والبيان حجة الثانى وجهان الاول ما ذكره الشهيد الثانى فى الروضة من ان
من الحكيم مع تواضعه عليه حمله على الحقيقة لان دليل على ارادة المعنى المجازى منه من الاعراض بالتبادر وذلك الى
يقتضى رعاية ما يفهمه السائل ويتعارف به انتهى وهذا للعلامة وانصرافه واطلاق الجواب انما
يتم على تقدير علم السائل بالمراد وهو يمكن حمله على ... فى بلده وهذا اعتبر الى السامع ...

ارطال

ارطال العراقى وهو خلاف عادتهم وفى الحديث تسمية رطل اعتبرنا عادة اهل مكة فعلم انهم يعتبرون
عادة ساير البلاد حيثما يسئل عنه انتهى وحاصله ان المفروض الاصل فى خطاب الشارع بيان الاحكام
الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب والا يبان بما لا يعرفه
الثانى ما ورد من ان النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا
بما يعقله المخاطب والتحقيق ان يفصل فى المسئلة ويقال اذا تقارب عرف المتكلم والمخاطب فلا يخلو اما ان يعلما بتغاير
عرفهما او يجهلا اختلافهما او يعلم احدهما او يجهل الآخر فان كان الاول فالحق التوقف اذا كان كل من المخاطب
عالما بعلم الآخر بالتغاير فلا دليل يترجح على لزوم الحمل على احد العرفين واما الوجه الاول المستدل به على تقديم عرف
المتكلم فجوابه اولا انا نمنع المجازية لو حمل على اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التبعية فى الاستعمال كما فى التعريف
بتكلم بالعجمية وبالتركى وليس ذلك من المجاز فى شىء ويشهد بذلك انه لو كان من باب المجاز لما جاز الاستعمال
حيث ينتفى العلاقة والبديهة تحكم بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مطلقا ويتكلم باصطلاح نفسه
وثانيا بالمنع من كون كل المجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما انتفاء الاول فلكون
المسئلة محل الخلاف واما الثانى فغايته استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقديمها حيث تكون ظاهرة عن الحقيقة
واما مع عدمه كما فى محل الفرض فلا وليس شىء منها بدال على تقديمها حيث يتساوى المجاز لعدم القرينة
والاصل عدم فتكون الحقيقة هى الظاهرة لانا نقول القرينة فى الفرض الحاضرة مع عرفهما الخ ولو تنزلنا
فلا اقل من الشك فى كونه قرينة فلا يمكن الحمل على الحقيقة اذ شرطه عدم القرينة وهو هنا مشكوك
والشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان المفروض الشك فى كون الموجود
قرينة لا فى وجود القرينة التى هى محل جريان الاصل واما الوجه الثانى المستدل به على ذلك فجوابه ان
الغلبة المذكورة مسلمة حيث يقع الخطاب مع موافق عرفه واما مع غيره فكما فى الفرض فهو ممنوع
بل الظن على مقتضاه انه لو كانت ما خفية على المخاطبين لهذا القول وذو الخفاء لا يلزم منه ...

الاتفاق بالحقيقة ج

اللهم وفقني جمع الطلاب

مع انه المخالفة لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذن لا يبعد التعويل عليها الشهادة المستند
الاسناد بها وفي نظرها ما الوجه الاول المستدل به على تقديم عرف المخاطب فجوابه انه انما يتم حيث يحمل الناس
بمغايرة عرف المتكلم لعرفه وانا مع العلم فلا وعلى هذا القول التوقف هل يلزم السؤال او يحمل اللا ان يكون
قرينة على التعيين فان كان للمتكلم فيحمل على عرفه وان كان للمخاطب فيحمل على عرفه فيه خلاف على
ما يظهر من السيد الاستاد قدس سره فانه قال وعد لي ان المعوة في تعيين المعنى بعرف بلد
السؤال لا امام اومع ان يوافقه عرف السائل والمسؤل فان عرف البلد يدعى في التخاطب خصوصا
مع موافقة عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع مقدمة الدعوى ان اريد بها قضاء العادة با
المراعاة ودلالتها على المدعى ان اريد بها مجرد الاتفاق انتهى ويظهر من الذخيرة اعتبار
في الاول ان فانه قال الحق المرتضى رحمه الله على ما نقل عنه بانهم م واهل المدينة فيتبع حمل كلامهم
على عادة بلدهم وعن على انه لو قال الظاهر ان السؤال كان في المدينة والاقرب ان الاوزان انما
يحمل على بلد السؤال لما لا يخفى على من تتبع مجاري العادات كان احسن انتهى وعندي الاقرب التوقف
ثم انه اذا كان عرف احدهما موافقا للعرف والعرف العام فهل يجب الحمل عليه مطلقا او يجب التوقف
اذا لم يوافق شيء منهما لما الذي يقتضيه النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق
شيئا منهما البين الا تغاير العرفين واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة
لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل عليه فان قلت نعم بل يرجحه حينئذ تعارض العرف الخاص مع احدهما
والمرجوح كان ملت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع عرف المخاطب وكان اللفظ عندهما ان احدهما
عام والاخر خاص وشك في ان عرف المخاطبين من ايهما فان اللازم ح الحمل على الاول لان الاظهر موافقته
للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هذا ظهر انه اذا ورد خطاب من
الشارع وكان له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مغايرا لعرفه كان الواجب التوقف لم يكن مغايرا

كان

بان كان المخاطب من اهل عرف الشرع كان اللازم حمل خطابه عليه وفيه وان شك في التغاير او الاتحاد
فاللازم التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه اتحاد عرف المخاطب بعرفه وهو مشكوك فيه والشك
في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يقال يلزم سقوط الاستدلال بكثير من الخطابات المتضمنة للمعاني الشرعية التي
يتحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم معلومية اتحاد عرف المتكلم والمخاطب لانا نقول هذا باطل لان الغالب
مخاطبة الشارع مع اهل الشرع ومن هم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية وكذا الكلام في الخطابات المبنية
الشرعية فان الغالب اتحاد عرف المتكلم والمخاطب فيلحق موضع الشك به وان كان الثاني وهو ان يجهل
المخاطبان بتغاير عرفيهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لا اتحاد بمعتقد اتحاد عرف المخاطب
مع عرفه فلا يجوز ان يقصد بخطابه غير ما فهما منه وهذا واضح لا شبهة فيه وان كان الثالث وهو ان يجهل
احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما ذكر في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب
فاللازم الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه يستلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح ولكن يحمل على عرفه
اذا علم بالتغاير ولم يعلم المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان حصل الملاحظة للخطاب الواقع بينهما في علم
بالحال فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم مقدمة اعلم انه لا يجوز الحكم بان كل شيء واقع
لفظ موضوع بان يحكم بعدم المطابقة بالاطلاق وبجواز ان يكون من لفظ ما لم يوضع اللفظ اصلا بل هو
قطع ذلك فانا نعلم بان نوع الرجاح من اسباب الاستدلال على الكتابة به حين عدمه وبالثلاثة فلا يمنع
من اشتغاله القاري بعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة الا لغيرنا الا الوضع فلعل الحاجة لا الوضع
حصل من مانع او من وبا اعتقاده ممنعه عن الوضع لا يقال الاصل عدم القاري لا انا نقول الاصل الايتمسك
به في مقام يطلب فيه التعيين سلمنا لكن الاصل ايضا عدم الوضع وانا لا نقول لم يجب الوضع لحفظ
على المبشر لا على الله تعالى من باب اللطف فالوجوب عليه تعالى يستلزم للوقوع لانه تعالى منزه عن القبائح لانا نقول
ذلك مسلم لولم نقل بالمبشر عند الوضع واما اذا قلنا به عليه فلا يجب عليه تعالى فان وجدت القدرة والداعي

وانتفاء القادر في الفعل بان الواضع هو الله تعالى تقديرية لتسويغ ولا يمنع القدرة من البشر على الوضع جاز ان

يكون مراد القائل به بان الالفاظ الموضوعة واضعها الله ثم لان البشر عن قادر على الوضع لان اذا

اجتمع الثلثة كان الوضع لازم الوقوع الجايز لانه نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضعه للمعاني التي

الحاجة اليها اضطرار هو باطل بديهة واما الثاني فبان الممتنع العادي لا يجوز وقوعه اصلا وهنا قد

فان كثيرا من المعاني المحوج عنها لم يوضع لها الفاظ يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك نحو الفعل الكلي

والاعتماد سفلا وعلوا وجهة او جهتا. الى جهة الخلاف وكثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ

عليها مع شدة الحاجة اليها فانما حكم قاضي القضاة من المنع من ظهورها وشدة الحاجة فاجاب عن الحسن

عما حكم عنه بانه لانتهي الظهور مرتبة الكافور كما ان لا اسلم عدم الوضع لها فان الالفاظ المركبة دالة عليه

فان الاضافة والقيود من جملة الاوضاع المعرفة لانا نقول ليس هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة

منها فان ذلك المعاني الحاصلة من هذه الالفاظ مدرك على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست مقصودة

وبالجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان كانت تحلل التركيب بينهما لكن لا دلالة وضعية والا كان

لفظ الانسان والحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو باطل مع هذا فاطلاق الماء على الالفاظ مجاز ولا

يمكن ان يدعي ان لفظ ماء الورد ونحوه صار علما جنسيا كما قولهم عبد الله الذي هو علم شخصي كما قوله الان ذلك ربطهم

فان شرط العلم ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل كل من الفظين على جزء المعنى واما الثالث فبان احتمال ان

يكون السبب غير شدة الحاجة او هي مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود واما الرابع فبان عدم

الاصعب انما يتحقق حيث لم يشتمل الاصعب على فوايد يترجح على زيادة السهو لتقوية ذلك ذهن معلوم هنا ومع الجهل

كيف يدعي ذلك على انا لا نم ان الوضع سهل فقد يكون بحيث السهل واما الخامس فبان اللفظ كثرة الاستعمال الكلي

استلزامه الوضع فانا نقول لو كان المستعمل الفاظا لحصل كما في المنقولات واما اذا كان الالفاظا مستعدة فلان

كثرة الاستعمال لو سلم استلزامه الوضع فانما يلزم لو كان المستعمل الفاظا لحصل كما في المنقولات واما اذا كان

الفاظا

الفاظا متعددة يتحول في التوزيع اللفظ وهو لا يصلح للوضع لمعنى مخصوص واما القائل له يخص اللفظ

فنقول واما السادس فلانا قلنا بالمنع من الكثرة فانها غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وحجية

هنا لازم فاذن القول باختيار السيد المرتضى رحمه الله متعين مع اعتضاده بالشهرة على الظاهر ولكن

الانصاف انما صار اليه العلامة رحمه الله في غاية القوة لان منع المقدمة في غاية البعد لمنع حجية الظن المستفاد

منها اذا قلنا باصالة الحجية كما لا يخفى على ان العادة تقتضي بالوضع فيما اذا كانت القدرة والداعي فانتفاء

الصارف ثابتة والثاقف في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة لملاحظة العقل وهية بالنسبة الى

العادة ولكن المناقشة في الداعي حسنة بالنظر اليه وواهية بالنظر اليها او نقطع بان الامور المحتاج اليها

التي يستمر احتياجها مدة طويلة لا تستقيم الا بضبطها وتعيين اشياء بازائها تعرفها ولذلك احتاج اهل

كل صنعة وحرفة الى وضع امارات في اصطلاحات والفاظ تؤدى مقاصدهم وتبين مطالبهم وقد نظموها

بالمتشابهات مقررة وضوابط ممهدة كيلا يختل ما راموه ويفسد ما قصدوه ولم يولوا تلك الامارات لتحقق

وعلامات مشتبهة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لتفاوت خفاء وجلاء وخفظا وعلاء ومعلوم ان الضبط

اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكناية والمجاز اما الاشارة فلان اشارة لا في النهاية فلا

بعد الاشارة لافتقار الانسان الى اعلام ما في ضميره ان طرقه متعددة كالاشارة والحركات والاقدام الا انهم

وجدوا الكلام في هذا الباب ابلغ من غيره اما اولا فلسهولته ادخال الصوت في الوجود للمتكلم وكيفية

في اخراج النفس الضروري لا تعرضه المؤدي فينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو من مشقة عظيمة

واما ثانيا فلان الصوت يوجد وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى اذ غيره

لا يعدم وقت الاستغناء فيحصل الوقوف من اهله واما ثالثا فلان الكلام لا يحصل التعبير به عن

الاجسام ولوازمها كذا يحصل التعبير به عن المجردات بل عن المعدومات بخلاف الاشارات التي

تختص بالمقارنات فضلا عن انه قد يقصر عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارة

اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لان تصرف الاشارة الى
اللون القائم بالجسم دون العظم والحركة القائمين به واما لعدم الكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو
وضعوا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل
بالفهم ولما خاصا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الالات والادوات
اخف مما لا تقصر به ولا مشقة اخف ~~من غيرها والمستغني~~ وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الا
نسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات فكرمه له بالمقاطع الصوتية واختلاف المقاطع الصوتية حدث
العبارات اللغوية انتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارها الى القرينة وذلك مما يتعارف فلا ينضبط به
الامر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في الصدر يحتاج بعضهم
الى البعض في تنظيم امورهم حصل لك القطع بان بناء امرهم في اعلام ما في ضمايرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوز عقلا
اتفاقهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة لكون الداعي الى الوضع في الامور العظيمة محققا مما لا ينبغي
انكاره كاشتغال العارف في عدم الاشتغال بما هو الاحسن الاولى فلان احتمال العارف في الامر الخطير وجيه لكن في الامر
المتداولة والمجهور بعضها لا يبعد دعوى القطع بعدمه اما الثاني فلان العقلا اذا اشتدت حاجتهم الى امر
فيتهدوا بهم عليه وكانوا اذا دريت عليهم لم يقنعهم مانع الا بقطعها وانجاد خلافه عقلا ولما يحق فقطع بان
كل من سبق في زمنها يتهيج على تنفيذ المعاملات في المال والمشارب والمناكح وكما يعملون انفسهم حتى يمكن الموت
والجواز من البعض لا يرتفع العلم بثبوت الطريقة للجميع وامر الوضع اذا كان محتاجا اليه الحاجة من العقلا فلا كزهم
كان بهذه المثابة قطعا وبالجملة المعاني الظاهرة الجليلة الشديدة الحاجة الى معرفتها في التخاطب مما يحيل
العادة مع توافر الاسباب عن اهل اللغة اهمالها وعدم تواضعهم على اللفظ الدال عليه وكيف يمكن دعوى
جواز ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليه بل
وضعوا للفظ الواحد الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على نهاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج
اليها

مثلة
اليها بالاوضاع كما يدل عليه تبدل اصطلاحهم وانتقالهم عما تعارضوا عليه الى غيره واما النقض بالا
القفص متعرضا لحاجب عنه اولا بالمنع من اتصافها بما فرض في محل البحث وهو شدة الحاجة وثانيا
بالمنع من عدم كون الالفاظ المذكورة الدالة عليها موضوعة بازائها وكيف كان فظهور الوضع
للمعنى المبحوث عنه مما لا يعتريه الريب فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة

تذنيبات

الاول اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة
عند الكل فقد يتحقق عند قوم دون اخر وطائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا يكفي
الاقتصار في دعوى الوضع على موضع للحاجة حتى يقوم على خلافه دليل الثاني اذا ثبت شدة الحاجة
ايضا فاذا يحكم بان هذا اللفظ عنده من تقوم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التعبير بغيره فلذا الثاني
اذا كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ
الذي هو حقيقة في غيره وكذا بعد استعماله في غيره فيه لان الاصل عدم الاشتراك انما هو لا يقاوم القاطع واما
اذا كان ظنيا فهل يحكم باصالة عدم الاشتراك او باصالة الوضع الى اخر المحتاج اليها فيه اشكال كما في اذا علم
بعدم استعماله في غيره لتعارض اصالة عدم الاشتراك وعدم استعماله في غيره فيه ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع
في الاول

وصيلة

اعلم انه اختلف اصحابنا المحققون في ان محمد بن اسماعيل الذي يروي عن الفضل بن شاذان
بلا واسطة ويروي عنه الكليني ره كلا على اقوال الاول انه محمد بن اسماعيل بن بزيع الثقة صرح بتوقيعه
العلامة في الخلاصة والشيخ والفهرست والنجاشي وهو للفاضل التستري والشيخ عبد النبي الجزائري
على ما حكي وقيل ضعفه هذا من جماعة الثاني انه محمد بن اسماعيل بن البرمكي الرازي المعروف بصاحب الصومعة
التي ذهب اليه وما قيل النجاشي في ظل العلامة الحلي العلامة وابن داود كما عن كثير من فقهائنا ضعفه
ابن الغضائري وهو الشيخ البهائي روعى ما حكي الثالث انه محمد بن اسماعيل البندقي النيشابوري المعروف
بتوثيقه وهو للاكثر الرابع التوقف في تعيينه وهو الظاهر من صاحب المدارك وجماعة الاول لان ابن بزيع من الفضل

مقفار بان زمانا دون زمن ابن بزيع عن ليحيى محمد ابن اسماعيل فالظاهر انه لم يكن هو الراوي عن الفضل اما الاول

فلوجوه الاول ان ابراهيم بن هاشم يروي عنهما بلا واسطة وهذا يدل على كونهما في مرتبة واحدة الثاني ان العلامة

والنجاشي حكيا عن الكشي انه قال ان محمد بن اسماعيل من رجال ابي الحسن موسى ع وادرك ابا جعفر الثاني و

ان الفضل بن شاذان روى عن ابي جعفر الثاني ع وقيل الرضا ع وهذا ايضا يدل على ذلك الثالث ان النجاشي حكى عن

العباس بن سعيد انه قال ان ابن بزيع سمع منصور بن يونس وحماد بن عيسى ويونس بن عبد الرحمن وهو من

الطبقة والفضل في طبقتها وهذا ايضا يدل على ذلك واما الثاني فلان من علائم ابن بزيع لم يعلم

تقربه للفضل وان بل الظاهر عدم تغير محمد بن اسماعيل الجعفري العلوي فان الشيخ ذكره في اصحاب

الباقر ع ومحمد ابن اسماعيل الزبيدي والجعفي والحرمي والهمداني والازدي وابن بسيع فانه ذكر

هؤلاء في اصحاب الصادق ع ومحمد بن اسماعيل البلخي والقمي فانه ذكرهما في اصحاب الهادي واما

الثالث فلوضوح الاخبار ان الكليني والشيخ في مواضع من الروضة وبعض رجاله فسر هذا السند بابن بزيع وجعل

عليه باقي الاطلاقات وفيه اما عن الوجه الاول فبعدم تقاربهما زمانا والوجه الثالثة لا يصلح للدلالة

كما لا يخفى سلمنا لكن لا دليل على كون ابن بزيع هو القريب من الفضل حين يروي عنه وعدم ظهور قرينة تدل على

ولا يكفي بل لا بد من ظهور عدم القريب سلمنا لكن نمنع كون مجرد ذلك دليلا على كونه ابن بزيع وانما

يكون لو لم يكن ابن بزيع اقدم من الفضل واما تقدمه فكونه اقدم فلا ادنى بعد رواية المتقدم عن

المتأخر سلمنا ولكن هنا ما يعارضه وهو وجوه الاول انه لو روى ابن بزيع عن الفضل لذكره

الشيخ في وقت عند ذكره طريقه الى الفضل بل صرح بان الفضل يروي عنه حيث قال والفضل

بن شاذان كان يروي عن جماعة منهم محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب ونظرائهم

فضال ومحمد بن اسماعيل بن بزيع الثاني ان الظاهر من رواية الكليني عن محمد بن اسماعيل عدم الواسطة بينهما

وبين محمد ابن اسماعيل وانه ملاقيه ومدرك زمانه وهذا مما يبعد ان يقال بالنسبة الى ابن

بزيع

بزيع لانه من اصحاب الرضا كما عن الكشي والشيخ وعلماء الرجال وعن بعضهم ايضا انه ادرك الكاظم ع ووفاة الكليني في

مائة وخمس واربعون سنة فيلزم ان يكون عمر ابن ابي بزيع اذا كان باقيا الى زمانه مائة سنة

كما قيل وهو غير ممتنع ولانه حكى عن اهل الرجال انهم قالوا انه ادرك ابا جعفر الثاني ع وهذا يعطي

انه لم يدرك من بعده من الائمة ع فان مثل هذه العبارة انما يذكر وهنا في اخر امام ادركه الراوي كما

لا يخفى على من له ادنى الف بكلامهم وهو ينافي بقائه الى زمانه لانه لا يبقى لانا نقول هذا بعيد جدا لانه

لو بقي الى زمانه لكان قد عاصر ستة من الائمة وهذه مرتبة عظيمة لم يظفر بها احد من اصحابهم ع

فكان على علماء الرجال ان يذكروها ويعدوها من مزاياه ولكنهم لم يذكروها فيدل على عدم حصولها له الا ان المرتبة

لعظم بعض الاشارة اليها هي الرواية عنهم ع لا مجرد المعاصرة لهم ولعله كان معاصرا لهم ولم يرو عنهم ع

فلذا لم يذكروا وليس معاصرته مثلهم تقتضي الرواية عنهم ولان الكليني اذا روى عن محمد بن اسماعيل وصرح

بابن بزيع فانما يروي عنه بواسطتين فيدل على عدم دركه اياه وكون محمد بن اسماعيل الذي ذكره

في اول السند غيره لا يقتضي مجرد ذكر الواسطتين لا يمنع من الملاقاة فان الشخص قد يروي

عن معاصره بواسطة واختصاصه بما اذا صرح بابن بزيع وعدم ذكره اياه اذا اطلق لعلة من الاتفاقات الطارئة

لانا نقول ذلك بعيد ولانه حكى عن صاحب المعالم انه صرح في المنتقى بانه توفي في زمن الجواد ع فيمتنع ملاقاة

الكليني اياه ولانه لو بقي الى زمانه وكان هو الراوي عن الفضل لكان ينقل عنه شيئا من الاحاديث التي

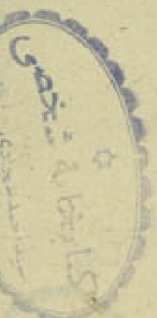
نقلها ابن بزيع عمن ادركه من الائمة ع بغير واسطة بغيره ولم يتفق ذلك لانا نقول غير ظاهر روايته عن

محمد بن اسماعيل في ملاقاته له وسماعه منه فلعله روى عنه بواسطة وحذفها او حصل له القطع

برواية محمد بن اسماعيل [illegible] عنه كما انقطع برواية الشيخ عمن يروي عنه في مواضع الحاجة

الى ذكر الواسطة ولذا لا نذكرها عند اسناده الى الشيخ لانا نقول حصول القطع في كل ما يروي

عن محمد بن اسماعيل بعيد الا ان يقدر ان يكون كتاب لمحمد بن اسماعيل متواترا عنه كتواتر بعض



وما والظاهر خلافه وحذف الواسطة لبعد لانه يقال في بعض الاسناد محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان وعلي
ابن ابراهيم عن ابيه وفي اخرى عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد وعلي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان
معا عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان ومحمد بن يحيى اه والظاهر من هذا العطف عدم حذف الواسطة
لعودها في رواية عن علي بن ابراهيم ولانه حكى عن المعراج انه قال روى في كتاب التوحيد في باب [illegible]
الابتر هكذا حدثنا علي بن احمد الدقاق قال حدثنا محمد بن يعقوب قال حدثنا محمد بن اسماعيل عن الفضل وهذا
يدل على سماعه منه ولقائه اياه كما صرح به في المعراج ولانه ترك الواسطة يقرب من التدليس لا سيما مع كثرة الرواية
وحاشا الكليني منه الثالث ان الاكثر ذهبوا الى انه غير ابن بزيع ومنهم من قطع بذلك قال المولى المجلسي في شرح الفقيه
انه ليس هو قطعا والظاهر انه محمد بن اسمعيل النيشابوري وقال صاحب المعالم احتمال ارادة ابن بزيع في غاية
البعد ولكن اكثار الرواية عنه وكونه من مشايخ الكليني ره شاهد عدل على حسن حاله وصحة روايته
فروايته عندي من الصحاح وقال [illegible] في ترجمة البندقي هذا هو الذي يروي الكليني عن الفضل بن شاذان
بتوسطه واستبعد القوم ظنوه ابن بزيع لا صحيحا له لكونه من مشايخ الاجازة وقال المحدث الكاشاني
في الوافي محمد بن اسماعيل المذكور في صدر السند من كتاب الذي يروي عن الفضل بن شاذان النيسابوري
هو محمد بن اسماعيل النيسابوري الذي يروي عنه ابو عمرو الكشي ولعله [illegible] السند هو ابو الحسن المتكلم الفاضل
المتقدم البارع تلميذ الفضل بن شاذان المختص به [illegible] ومن توهم كونه محمد بن اسماعيل بن بزيع
او محمد بن اسماعيل البرمكي صاحب الصومعة فقد وهم وهما بعيدا وقال صاحب الفوائد المدنية ومن جملة اغلاط
جمع منهم ان بعضهم زعم ان محمد بن اسماعيل الذي يروي عنه الكليني هو ابن بزيع وزعم [illegible] الكليني
في طريقه الكليني عن محمد بن اسماعيل [illegible] من غلطه ان يكون ثقة الاسلام مدلسا في هذه الاسانيد
وان بعضهم زعم ان محمد بن اسمعيل هذا هو البرمكي صاحب الصومعة مع انه في كتاب الكشي عبارات
ناطقة بانه النيشابوري وقال المحقق الداماد في ترجمة البندقي هو احد من مشايخ الكليني وهو الذي

يروي

او مع في الاشقا ومن ان يبين وقال السيد العلامة الخوانساري والافخر ان يكون ابن بزيع

يروي عن الفضل ويروي عنه الكليني وقد حققنا حاله وصحة حديثه من جهته في الرواشح وفي حواشينا على
ره وفي مواضع عديدة وقال حسين الذي استقر عليه رأيي في الكل في امثال ذلك انه الواسطة بين الكليني
والفضل وايضا كثيرا ما يروي عنه بغير واسطة وهو عن الفضل كالكليني ويروي عنه في حاشيتنا
الى بابه ويروي عليه لكونه [illegible] وقيل انه تلميذه بالجملة الظاهر انه النيسابوري انتهى واستقرب هذا القول الشيخ
واختاره جدي في النقد الجلي ومن هذا يظهر صحة ما اجاب به صاحب المعالم عن الوجه الثاني من ان لفظة
ابن بزيع سهو قال ولد صاحب المعالم والذي يظهر لي ان الدلالة سهو من قلم الشيخ لا بن ابن شاذان
يروي عنه لا العكس نعم في الروضة التصريح بابن بزيع والوالد قال انه وهم من الناسخ لان صورة السند
محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن فضال عن حفص المؤذن عن ابي عبد الله ع وعن محمد بن
اسماعيل ابن بزيع عن محمد بن سنان وعطف محمد بن اسماعيل على ابن فضال اقرب انتهى والقول الثاني
ايضا وجهان الاول انه روى كالكليني الثاني والكليني متقاربان زمانا فالظاهر روايته عنه
اما الاول فلوجوه الاول ان النجاشي يروي عن الكليني بواسطتين حيث قال وروينا كتبه كلها عن جماعة
من شيوخنا محمد بن محمد والحسين بن عبيد الله واحمد بن علي بن نوح عن ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عنه ويروي
عن البرمكي بثلث وسايط حيث قال كتب منها الكتاب في التوحيد اخبرنا به احمد بن علي بن نوح قال حدثنا
الحسن بن حمزة قال حدثنا محمد بن جعفر الاسدي عن محمد بن اسماعيل بكتابه الثاني ان الكشي المعاصر للكليني
يروي عن البرمكي بواسطة وبدونها الثالث ان الصدوق يروي عن الكليني بواسطة وعن البرمكي بواسطتين
الرابع ان محمد بن جعفر الاسدي المعروف بمحمد بن ابي عبد الله الذي كان معاصرا توفي قبل وفاة الكليني
بقريب من ست عشرة سنة واما الثاني فلان الكليني يروي عن البرمكي في اسانيد كثيرة بالواسطة
كما صرح به صاحب المعالم في تضعيف القول بانه البرمكي وذلك في غاية القاصد لهذا القول اقوى دليل
على بطلانه وللقول الثالث وجوه الاول انه تلميذ الفضل وشيخ الكليني الثاني ان الكشي كثيرا

[illegible]

ما يروى عنه عن الفضل بلا واسطة وهو معاصر للكليني فيكون هو الفضل كذلك الثالث انه لا يمكن ان يكون
ابن بزيع والبوفكي ولا الجعفري لتقدمه على البوفكي فلا الجعفري والجعفي والمروزي والازدي والهمداني
والخزرجي لكونهم من اصحاب الصادق عليه السلام ولا البلخي والقمي والكناني لعدم القائل به مع اسناد كتاب بعضهم اليهم
المدار على عدم معرفتهم الرابع شهرة قائله هذا القول لا يخرج عن قرب بل كيف كان فالحديث المروي
في الوافي في سند محمد بن اسماعيل عن الفضل لا يبعد ان يعد صحيحا اما لما قاله في دوران الطريق
الكتب الفضل كانت موجودة بعينها في زمن الكليني وان محمد بن اسماعيل هذا انما ذكره لمجرد اتصال السند
اولان محمد بن اسماعيل لا يخرج عن احد الثلثة وايا منهم كان صح اما ابن بزيع والبوفكي فواضح واما النيسابوري
فاما لكونه من مشايخ الاجازة او لاكثار الكليني الرواية عنه او لتصحيح العلامة والكثير الناظرين ما حكاه من
السند او للتصريح ببعضه بانه شيخ كبير فاضل جليل القدر معروف الامر ذاهب الكلبي صحيحا بناء على الاخذ
في طبقاتهم واسانيدهم ولجلالتهم فلا يتوقف على تقدير كونه ابن بزيع بلزوم سقوط الواسطة بينهم وبين الكليني
فلا يكون عنه من الصحاح لعدم معلومية حال الواسطة ولذا قال ابن داود فيما حكاه عنه اذا وردت رواية
عن محمد بن اسماعيل فيفحص صحتها اقول لان في العادة لا اشكال فيتوقف الرواية بجهالة الواسطة بينهما ولكن
مرضيتين عظيمين لا ان القول الذي يثبت كونه ابن بزيع فتدبر وصار جنبي مالك الكليني وهو يكفي في الصحة
الحكم بشهرة القول بالصحة دليلا على وثاقة الواسطة فتدبر التي ان قول الاكثر حجة في المسائل
اللغوية لم لا يراد الاجتهاد فيها اذا قال الاكثر الفرسي بان اعراب لفظ كذا وقال الاكثر الاصمعي بانه صيغة
افعل للوجوب يجب اللحاق به والاعتماد عليه لان انه يفيد الظن وكلما يفيد الظن فيها فهو حجة اما انه يفيد
الظن فهم الا ادنى فيه واما انه حجة فلان عادة العقلاء جرت على اعتباره فيما ينتظم به امورهم حيث الطريق الى
العلم فان ارباب العلوم النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات
غير يقينية فالنحاة واهل الصرف يعتمدون على اشعار عوام العرب وابن تمام وجرير والفرزدق

واهل اللغة

واهل اللغة على امور اعتباريته شاهدوا اعتبارها من بعض الفصحاء واهل الاصول على غلبة الاستعمال
وكثرته والتجار على المكاتب المرسلة من الاطراف البعيدة فقد صار معلوما ان الاعتماد على
الظن فيما يدعو الحاجة اليه من قواعد العقلاء ومقتضيات عاداتهم وليس المراد بحجية
الظن في المسائل اللغوية الا ما جاز الاعتماد عليه من غير تقبيح من العقلاء وقد يقال انما يجوز
العمل بما يفيد الظن حيث لم يتحقق معارض يمنع من العمل به واما اذا تحقق فلا يجوز قول الحاجب
ومحل الفرض مما تحقق فيه ذلك لان الظاهر من طريقة القوم عدم حجية قول الاكثر في اثبات
المسائل اللغوية اذ لم اجد احدا اعمل في شيء منها به ولا عارض به دليلا ظنيا مع تمكنهم
بامارات تفيد ظنا اضعف مما يفيده كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة
لتمسكوا به وعارضوا به دليلا ظنيا اخر فالظاهر اتفاقهم على عدم حجيته ولئن تنزلنا فلا اقل
من انه قول الاكثر وكما يحصل من قول الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كذا يحصل
من قولهم بعدم حجية في تلك المسائل الظن به فلم يكن العمل بهما معا لان العمل باحدهما يستلزم
عدم العمل بالاخر قطعا وان تخالف مورداهما ولا يجوز تعيين العمل باحدهما دون الاخر لانه
ترجيح من غير مرجح وجب التوقف هو الظاهر وما قلناه نظير ما اذا قال الشارع اعمل بالظن
ثم ورد حديث صحيح اخر وافاد الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك
المسألة فانه يحكم بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله الموجب للعمل بالظن لعدم
امكان العمل بهما ولا تعيين احدهما للعمل به لما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما ولذلك
منع من حجية الشهرة في المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل
الفقهية نعم لو كان قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر شاملا لهذا القول اتجه الاعتماد على قول الاكثر
في نفس المسائل اللغوية لانه لا يكون هذا القول حجة قطعا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شابه

ذلك يكون باطلا فاذا بطل هذا بقي قول الاكثر في نفي المسائل سليما عن المعارض فيصير بحجية الاعتماد
على الشهرة في المسائل الفقهية ويكون الشهرة هنا في الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة في عدم حجية
الشهرة في كلا المقامين ولو سلم الشهرة فنقول غاية ما يلزم منه عدم حجية قول الاكثر في تلك المسائل
فتكون الشهرة في تلك المسائل مما ظن بعدم حجيتها فان كان من الظن الذي ظن بعدم حجيته ولا
دليل على حجيته كالظن بالواقع والفرض المسلم الظن الذي لا يظن بعدم حجيته واما الذي ظن
بعدم حجيته سواء كان من ظن معتبر او غيره فلا وما قلناه نظير ما اذا ورد حديث صحيح
دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه يحكم بعدم حجية هذا الصحيح اذ من حجيته حتى الظن
يلزم عدم حجيته ولكن يحكم بان ما عداه من الاخبار الصحيحة ايضا ليست بحجة مع عدم
الدليل على حجية كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فمع هذا لو دل القياس
المفيد للظن الذي ليس بحجة على ان الاجماع المنقول مثلا ليس بحجة نحكم بانه ليس بحجة لا القياس
لان المفروض انه ليس بحجة بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من امارات
ظنية غير معتبرة وقد يجاب بان عدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلا على قولهم بعدم حجية
اذ ليس لانهم استقصوا الادلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع عن التمسك بها شيء لا نعلمه غاية
ما في الباب انه يحصل من ذلك ظن بقولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظن لا يقاوم الظن الحاصل
من الشهرة وانما تعارض الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمنا الشهرة فنقول ان هذه
الشهرة انما تعارض الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها مكافئا او زائدا
للظن الحاصل من نفس الشهرة في المسائل كان يكون عدد القائلين في نفي المسئلة الكثر عددا من القائلين
بعدم حجية الشهرة فيجب تقديم الشهرة في المسئلة الحمد ان لا ترجيح بين الظن الضعيف وهو
الحاصل من كثرة القائل بعدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية والقوي وهو الحاصل

الشهرة

من الشهرة في نفسها اذ لا ريب ان زيادة القائل على بقول الظن واذا انتفى الامر انتفى الحكم
ثم وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل اللغوية بحيث يحقق ظن بكا في لم يعتبر هذا
ويؤيد الاصل المذكور اولا ما يجري مما دل على اعتبار الظنون التي لا تبلغ ظن الشهرة وثانيا
انه اذا جاز العمل بالشهرة في نفس الاحكام الشرعية فلئن يجوز في مقدماتها بطريق اولى
اذا اتفق اجماع الامامية على كون لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق في مسئلة المشتق
فان جماعة ادعوا اجماعهم على كونه موضوعا للمعنى الشامل للحال والماضي فهل يكون حجة وان وجد
فرقة اخرى على خلافهم في ذلك او كالظن الشهرة في امثال المقام كالاحكام الشرعية ولقد
عول المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة وذلك
لكشفه عن قول المعصوم عم في مسئلة المشتق مثلا بان ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى وقوله عم
حجة سواء كان في الاحكام الشرعية او غيرها لان عصمته عم تمنع من الخطاء ولا يتمنع من كشفه
عن ذلك الجهة انما يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط بالشرع ويرجع اليه كالاحكام الاصلية
والفرعية واما اذا كان لا يناط كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا بد
كما يعرف الخالفين في هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق فرقة على
امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواضع وما اتفاقهم في هذا المقام الا
كاتفاق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة الباقين واما لو اتفق النحاة على اعراب كلمة
كان حجة واما اذا اتفقوا على المراد من اقيموا الصلوة مع مخالفة الباقين او عدم
ظهور وفاق الباقين فليس بحجة لانهم المرجع في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي يكون حجة في المسئلة
اللغوية هو اتفاق جميع من يعتمد من ارباب اللغة لا اتفاق فرقة وان لا يصغي الفقهاء منهم الا
والبيانية وغيرهما لا انقل المحصل اجماع الامامية كاستقراء الوضع اللغوي ابتداء بل هم كغيرهم

فهو من اهل اللغة فلا يقبل قوله في مقابلة باقي الطرق ولكنا نقول اتفاقهم على وضع لفظ لمعنى كالامر
للوجوب والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام لذلك المعنى لامتناع
خطائهم في معرفة اصطلاح امامهم في ذلك كما ان اتفاقهم في المسائل الفرعية يكشف عن حكمه عليه
وهكذا الحال في اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع له عند النبي
وهو النقل ان يكفينا الان من المقصود بالبحث في هذه المسائل استكشاف المراد في الخطابات
ومعلوم ان الخطابات التي تتوجه الينا هو خطاب الامام نعم هذا لا يستلزم الوضع اللغوي
قطعا لان هذا الاصطلاح للامام عليه السلام يمكن ان يكون باعتبار موافقة اللغة كذلك يمكن ان
يكون باعتبار الوضع الجديد نعم قد يحكم بالاول باعتبار اصالة عدم النقل ولكنه ظني والكلام في
القطع ومع ذلك فهو انما يكون حجة حيث لم يكن هناك اخرى يقول بالوضع لغير ذلك المعنى بعض
الاصل المذكور مثله كما لا يخفى هذا وقد يحصل من هذا الاتفاق القطع بالوضع اللغوي كما اذا
لم يتفق باقي الفرق على الوضع لذلك المعنى واتفقت الامامية عليه وعلم اجمالا بان اللفظ
في ولحد في جميع الازمنة كما في مسئلة المشتق فان المخالفين للامامية في وضع المشتق
لم يحصل من قولهم القطع لقول من يعتبر قوله فانهم اكثر الاشاعرة هذه الكثرة لا يفيد
القطع فاذن من تحقق اتفاقهم لابد له من القطع بوضع المشتق للمعنى العام واما نحن فلم نعلمه
الا من جهة النقل فلا يجوز لنا الا دعوى الظن    صرح جماعة من الاصوليين منهم العلامة وسبط
وابنه بان التقسيم دليل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه وبه يثبتون كون اللفظ موضوعا
للمفهوم الكلي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول ان المقسم لابد ان يكون مشتركا بين
اقسامه وجنسا لشمولها وتحقق في ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه ولذا يحكم
تقسيم الانسان الى الفرس وغيره وتحقيق المطلب ان الحاجة قد تدعو الى بيان ثبوت

مفهوم

مفهوم كلي ضمن افراد ذلك فيبين بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا على قسمين طويل وقصير فلفظ
المقسم والانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي لافراد
فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل وقصير يعلم ان المقسم هو الحيوان يتحقق في ضمنهما فاذا طلب ايجاد المقسم
في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء باحد الفردين لتحقق المقسم في ضمنه والجملة
لا اشكال في دلالة لفظ التقسيم وضعا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه الاول والثاني حقيقة
الثاني ان قسمين للحكم مصادرة على عدم كون المقسم فهو العلة مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده
لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لا نافي الابيض من الناس والحي يرجع الى المفهوم الكلي والا
لما صح ولا قطعا فتقسيم الثاني التقسيم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام لصحة تقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا فان المحكي عن المشهور وهو حسن فيما اذا
جعل الاقسام المفاهيم الكلية كان يقال الحيوان ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس حيث
التقسيم هذا كما هو واضح وكما لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكر عند التقسيم فقوله الحيوان ينقسم الى ابيض
واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما نعم ربما يلوح ذلك في الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة
على قسمين فهل هو تقسيم باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة ان يقال معنى الحيوان الحقيقي
على قسمين او تخفيهما تعلق به التكلف بمجرد عدم القرينة جاز الاكتفاء باحدهما او يحمل لكنه باعتبار المعنى
الحقيقي وباعتبار المعنى المجازي فيكون بحمل الظهور الاطلاق الاول قطعا ولكن الكلام منه ذلك ليس غير
ما قدم والاوضح الحكم فيما اذا قال اللغوي مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع للمعنى
يشملهما دون غيرهما وبان التقسيم دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية ما يستفاد منه كون الحيوان
موضوعا للمفهوم عام يشملهما ولما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتضح قطعا فلو علم الحكم على لفظ
وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا    اذا استعمال اللفظ في حقيقي كالامر المستعمل

فالمرة والتكرار وارايناً اهل اللغة تعيلون ذلك اللفظ تارة مما يدل على احدهما واخرى
بما يدل على الاخرى مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكرراً فهل هذا الا دليل على كون اللفظ موضوعا
للقدر المشترك بينهما اولا بل يجب التوقف في طلب الماهية ارادة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة
في موضع من النهج الى الاول تبعا للغيره من بعض العامة وذهب السيد عميد الدين وصاحب المعالم
الى الثاني وهو الظاهر من موضع من الاحكام حجة الاولين انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لزم التكرار
والنقض على اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان
قولهم مرة تكراراً وقولهم تكراراً نقيضا واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم مرة نقيضا وقولهم تكراراً
تكراراً فتعين ان يكون للقدر المشترك حجة الآخرين عدم الدليل على ذلك واجاب بعض الاجلة عنه بان
التجوز والتاكيد واقعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة ويكون قولهم مرة في
افعل مرة تاكيدا وقولهم مكرراً في افعل مكرراً قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع له وفيه نظر لان الامر
دائر في هذين القيدين بين ان يكونا مؤكدين ومقيدين وصارفين للفظ المجازي فالظاهر ان
الترجيح مع الوسط لندرة التاكيد ولهذا كان على خلاف الاصل وغلبة التقييد على المجاز مع انه قد لا
يمكن التجوز لانتفاء العلاقة ثم نقول لم لا يجوز ما ذكره من لم تنف احتمال الاشتراك اللفظي بين المعنيين
وانما غاية ما ذكره الاحتمال لكون القيدين ح قرينتي معنى المشترك لا غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الا
سنوي في نهاية السؤل اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد والاشتراك ودلالة حجتهم على عدم المجاز
نعم يقبل تقوية الطلب فتدبر    اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان العلاقة بينهما جامعة يصح جعل الا وسلم
ح ان يكون مشتركا لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
او التوقف اختلف فيه الاصوليون فذهب المحقق في المعارج والعلامة في تهذيبه والمبادئ والبيضاوي
في المنهاج كما عن الامام واتباعه الى الثاني لكونه موضوعا للقدر المشترك وعن صاحب المعالم والسيد عميد الدين

والاستوى

والاستوى وظاهرهم اختيار التوقف وقد تقدم الاشارة الى حجة الفريقين في بحث كون صيغة
الامر للوجوب والتحقيق وان بنى ان للمسئلة صور احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص
المعنيين وغير مستعمل في القدر المشترك والظاهر عدم كونه موضوعا للقدر المشترك والا لكان مجازا فيهما ذين
بلا حقيقة وهو امام ممتنع عقلا او عادة او نادر الوقوع وعلى تقدير حصول ظهور عدم الوضع له الثانية
ان يعلم بالاول ويشك في الثاني ولا يبعد الحاقه بالاول لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك مع
لزوم تعدد المجاز والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك ويكون
المقطوع به هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى الرابعة
ان لا يعلم بالاول ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر المشترك
وهذا ولو طلب في جميع الصور المتقدمة امارة تفيد الظن بالوضع لكان احرى وان لم يمكنه
فيحتاط في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان ظهور المدعي سابقا ليس مما يطمئن به النفس
وان كان ينفع للتاييد القريب من الاستدلال ثم انه على تقدير عدم الوضع للقدر المشترك هل يحكم
بالاشتراك اللفظي ام يتوقف التحقيق الثاني ولكن في الثمرة غالبا يوافق الاشتراك اللفظي وكذا
الكلام فيما اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب    اذا حكم
بعض العلماء بصحة سند حديث ولم نعلم لكنا ان نبينا وجود في مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل
الرجال فهل ذلك يوجب توثيق المجهول لو ابنا في سند ام كان اللازم الحكم بصحته اولا
وعلى الثاني فهل الحكم بصحة اصل الحديث حتى يلزم العمل به كما في الصحاح اولا بل يطرح ويرجح
الخبر فهيهنا مقامان الاول في انه هل ذلك التوثيق فذهب بعض على ما حكاه بعض في
التعليقة الى افادته ذلك وقال منهم المص في ترجمة الحسن بن متيل وابراهيم بن هاشم
واحمد بن محمد بن يحيى العطار انتهى ولا حجية ان تصحيح ذلك الحديث اما باعتبار ثبوت ثقة

ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند آخر لم يشتمل عليه لكن الظن خلاف الظاهر لان الفرض انه لم
يظهر سند آخر فيما علمنا بعد التتبع ويبعد ان يكون موجودا ولم نعثر عليه فالاظهر الوجه بحسب الظاهر ولا
فيكون ثقة ومنع من هذا القطع جيد من حيث قال الا بلا اشارة اليه قيل للعلامة بعض الطلاب
الصحة في الثقات كما اشرنا اليه الا ان يقال العلامة اياما اطلع على غيرها نادر جدا لا يضر لعموم ومنع ذلك ظاهر
فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة طريقته بحصر الصحة ضبطا لما فيها الا انه يخفى ان حكمه بصحة حديث فيه ثقة
او دفعتين مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ظاهر خلافه بملاحظة عدم توثيقه مع عدم قدحه نعم لو كان ممن يكثر
تصحيح حديثه مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق
واحتمال كون تصحيحه ذلك من انهم مشايخ الاجازة فلا يضر جهالتهم او لظنه وثاقتهم فليس من باب
الشهادة فيه والغفلة بعيد في الاكثار مع انه في نفسه لا يخرج عن البعد انتهى ومال الى تفصيله والدي
دام ظله العالي واحتج على دلالته على التوثيق مع الاكثار بما اشار اليه من بعد الغفلة مع الاطلاع
على سند آخر مع عدم اطلاع المتتبع عليه مع عدم دلالته عليه مع عدم الاكثار وبان عدم الاطلاع على
سند آخر غير الذي اشتمل على ذلك المجهول وان كان يوجب الظن بانه تصحيح السند الذي فيه
ذلك المجهول فيفيد توثيقه لكن ملاحظة من يحتج في الاتصال وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما
يدل على توثيقه مع كونهم من اهل الخبرة وتوافر دواعيهم على كشف احوال الرجال يوجب الظن بانه
ليس تصحيحا للسند الذي اشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم نقل يكون اقوى من الاول فلا اقل
من مساواته ومع هذا كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق عندي ان يقال ان ما ذكره غير منضبط
ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن القوي في الغاية بعدم سند آخر غير ذلك يحصل من ملاحظة ترجمة
ظنا يبلغ هذا وقد ينعكس الامر فالعلة على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ان ذكره
دام ظله مبني على الغالب لا يصح في الخلاف احيانا فالاصلاح عدم كونه دليلا على التوثيق

المقام

المقام الثاني في انه يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا
يخرج في الواقع من ان يكون ذلك السند الذي اشتمل على المجهول وغيره وعلى اي تقدير يحصل الظن
بكون ذلك الحديث صحيحا اما على الاول فلانه يكون توثيقا لذلك المجهول فيصح سنده واما
الثاني فلان تصحيحه يكون تصحيحا لسند لم نعثر عليه وهو كاف بناء على اعتبار تعدد المجهول الذي حيث
لم يمكن الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير نعم ان بعضا منه او من اعتبار توثيق العلامة
رده في الكتب الفقهية فيجب المنع من الحكم بصحة الحديث لكنه يحل النظر بناء على القول باصالة حجية كل
ظن وربما اعترض بان ملاحظة الترجمة الموجبة للظن بانه ليس توثيقا لذلك الراوي
وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند آخر غيره الموجبان للظن بعدم سند آخر يوجبان الظن
بخطاء العلامة في الحكم بالصحة وغيرها ولان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن جعل الان الظن
الحاصل منهما مستند الى امارتين عدميتين وظن الصواب وعدم الغفلة مستند الى امارة وجودية
فيقدم كما اذا صرح بوثاقته رجل وسكت الباقون عن حاله مع ذكر اسمه وثانيا انا نمنع من معارضة ظن
الصواب بالظن الحاصل من امارتين عدميتين بل انما عارض ظن الصواب بعض الامارتين وذلك
لان ظن الصواب يقتضي حصر وجه التصحيح في احد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول او الاطلاع على
سند آخر صحيح في الواقع فيعارض احد الامرين اما ملاحظة الترجمة ان كان السبب
~~تصحيح في الواقع فيعارضه احد الامرين~~ تصحيحه اعتقاد وثاقة المجهول وعدم الاطلاع
على سند آخر ان كان السبب في تصحيحه الاطلاع على سند آخر ولا مشاحة في تقديم ظن الصواب كما لو
صرح العلامة بسبب التصحيح . اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي ينسحب تحت
جزئيات وكان هناك اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومحل الاجماع يتحقق عدم
كونه من جزئياته ولكن خطاء في ادخال الحكم تحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته مثاله انه ادعى جمع

الاصحاب الاجماع على ان الوضوء المندوب يجوز معه الدخول في الفريضة وهو منعقد كالوضوء التام فلو
والثاني وجود الوضوء للمسجد وقراءة القرآن وفرض ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب الاخير
ولكنه خلاف الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي ثبوته لما هو فرد له في
الواقع وليس لاعتقاد الحاكم الفردية وعدمها تاثير اصلا والخطاء في الاخيرين لا يلزم
الخطاء في اصل الحكم الا ترى انه لو قيل النار حارة او البيع حلال واعتقد الحاكم بان الفرد
الفلاني ليس بنار ولا ببيع اعتقادا خطاء لا يقتضي عدم ثبوت حكمه لما اعتقد عدم فرديته
لان معنى قوله البيع حلال ان ما هو حقيقة بالبيع في الواقع فهو حلال والفرد الذي اعتقد
عدم فرديته فرد منه في الواقع فيحكم عليه بحكمه ولذا يلزم باثبات فرديته ان نفى ثبوت الحكم عن
الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب مبيح معناه ان الشارع حكم بان كل
وضوء مندوب في الشريعة مبيح وان الاتصاف بالمندوبية في الشريعة يقتضي الاباحة فلا بد
من الاخذ به واعتقاد المدعي عدم مندوبية وضوء التاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان
مندوبا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعي الاجماع على ذلك ويعتقد كذلك فكما ان اعتقاده في الاخير
لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي اعتقد عدم فرديته اذا علمنا فرديته فكذا الاول وان دعوى
الاجماع ينشأ عن الاعتقاد الجازم فيحتمل انه اعتقد ان وصف الاباحة مختص بالمعتقد كونه مندوبا
مع انه فرد وعدم ندبيته عنده لما كان حاكما ايضا بكونه مبيحا ولو فرض ندبيته عنده لكان عليه
ان يأتي بقيد يخرجه وتحقيق الكلام ان تعليق مدعي الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار
ان الاجماع حصل له بان كلما هو فرد بنا فراده في الواقع دخل في المراد وان لم يعلمها تفصيلا
فلا هذا الحكم صح انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك
الحكم فهنا لا يقدح اعتقاد عدم الفردية مع ثبوتها في الواقع لان المفروض ان المعلوم

عدم

على الوضع للترتيب وانما غايتها الدلالة على لزوم مراعاتها الترتيب الذكري وهو كما يمكن ان يكون
بالواو وكذا يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع اوجب مراعاة التر
تيب الذكري بحكمه لا بنفسها ولعل في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل
بغيره ولو تنزله هذا مصير المشهور الحق في الرواية مع القطع بانهم لا يقولون بان الواو
للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف للجملة بالجمل المستقلة نحو ان يقول
اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا وهذا للترتيب الحكمي فظهر بنا على ما ذكره المحقق
والشهيد الثانيان من ان الوصية الصادرة لهؤلاء نافذة لصدورها من اهلها
في محلها بخلاف الصادرة بعدها فانها في الثلث ولا سبيل الى التوزيع على الضيق هنا
لاستقلالهم في سبيل الوصية النافذة نافذ في الثلث لا يقال ان الحكم انما يتحقق بعد تمام الكلام
والمعطوف من جملته لان الوصايا المتعلقة على الوجه الثاني يتم الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا
فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فانه اذا صار قد تم الاولى محل النفوذ نفذت فلم يجز تجديدها ببطلان
اخرى عليها كما لو اراد شيئا لم يتم بابعدها وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم من جنه كقوله
اعطوا فلانا وفلانا كذا وقد ادعى والدي دام ظله العالي عدم الخلاف في ان الاضرة لا تحكم
فيه بالترتيب ولعل في الرواية اشارة اليه بقي هنا شيء وهو ان سؤال عن مبدء السعي يمكن
ان يكون باعتبار كون الواو مشتركة لفظا بين الترتيب والمعية فان القول بوجود الترتيب في
هذا بان هذه الاحتمال لا وجه له لكان الاشتراك باطل قطعا والقول به كالقول بالمعية شاذ
جدا فلا يعتمد عليها نعم يمكن ان يكون وجه السؤال شيء اخر وهو وجوب اخذ المناسك منه
كما يدل عليه قوله خذوا عني مناسككم واما ما على الاول الى السادس فلان الملازمة
ثابتة بحكم اصالة جواز اقامة احد المترادفين مقام الاخر فالقائل بوضعها للترتيب المطلق

فيلزم ان لا يفرق بين دخول الواو والفاء ولانها ايضا لم وفيه نظر لمنع من كونها للترتيب المطلق
ثم ان جماعة ذهبوا الى كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة على انها ليست للعطف وانما هي للربط
الجزاء بالشرط فكيف يجوز دعوى التواتر والمنقول الايراد على السابع فبان ارادة المجاز انما يمنع
من الكذب حيث يقترن بالقرينة تدل عليها اما مع عدمها كما هو المفروض فالكذب لازم لو كانت للترتيب
كما صرح به فقال جاءني زيد وعمرو بعده ولو كان الواقع خلافه واما على الايراد على الثامن ان
عدم جواز الاعتماد مما لا ينبغي الريب فيه بعد تصريح كثير من المحققين ومصيرهم اليه وهو من اعاظم
اهل العربية والخلاف من حيث هو لا يمكن ان يعد من الشواذ لا سيما مع عدم ثبوت مصير بعض
من نقلناهم في عداد القائلين بالترتيب اليه فان حكاية الفراء القول بالترتيب فيما يمتنع فيه
الجمع لا مطلقا قيل ان الشافعي وابا حنيفة ليس مذهبهما الوضع للترتيب والنسبة سهو من الناقل
ثم ان تحمل فتواهم بالترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع للترتيب واما تعليل العلامة بتقدم
الاثبات على النفي فلا يخرج اشكالا كما بيناه سابقا سلمنا لكن يمنع من كون كل اثبات مقدما على
النفي حتى يشمل الفرض الذي اعتقد النفي لشواهد تدل على صحته واما منع دلالة الاجماع على ما
نقل صاحب عين الحصول على ما حكي فقال ان تعلقه والجمع ورد والعطف يجب ان يشترك في الارادة
الا انه لا يتم واو العطف يجب فيها نية وقلنا انه على ان نيابة احدهما عن نائب الاخر
ونفي المشترك وغيره من الاحتمال المذكور واما الايراد على التاسع فان يحمل الخلاف لا يدل على عدم التبادر
ولم يقع فيما يثبت فيه التبادر وهذا القول ما عليه الاكثر من الوضع للجمع المطلق هو المعتمد اعلم
ان الواو كما تكون للعطف كذا تكون لغيره فانها تستعمل بمعنى او وباء الجر ولام التعليل كما في الحال
وغير ذلك مما هو مذكور في محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا ان تقوم قرينة على ارادة غيره
في بعضها فموضع الشك يلحق به ثم اعلم انه حكي عن الفيروزآبادي وابن مالك التصريح بكثرة استعمال

الواو

وبنى اليه كلام بعض الاصحاب قال فخر المحققين في الايضاح واعلم ان هنا اشكالا وهو ان مقتضى
الآية تحريم الابطال ومقتضى الرواية اباحته والخاص اذا ورد بعد حضور وقت العمل كان ناسخا
لا تخصيصا وهذه الروايات عن الائمة متأخرة عن وقت العمل بالعلم ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا
يجوز واجاب المصنف عن هذا الاشكال بان ورود السنة على قسمين احدهما ابتداء من عندهما
وثانيهما الاخبار عن ثبوت حكمها فيما تقدم فالاول هو الذي يستلزم النسخ اذا كان بعد حضور
وقت العمل واما الثاني فلا يستلزم والرواية عن الائمة ليست في القسم الاول بل من القسم الثاني
فاذا قال الامام ع شيئا من ذلك وهو لا في وجوب عصمته وانه لا ينطق في الاحكام الا عن لفظ
النبي ص لا ينطق الا بالوحي وما ينطق به فهو اخبار عن حكم النبي ص التسليم عن المعارض كما
النسخ وسائر وجوه التاويلات فكانه قال ان النبي ص قال كذا فهذا يكون من باب
التخصيص والبيان لا من باب النسخ والرخصة باعتبار التخصيص وباعتبار بيان النسخ
كلامه وقع في الحلى مقامه وبالجملة حيث ينبغي احتمال النسخ اما بامتناعه كما اذا كان
العام والخاص من الائمة او باعتبار تعدده كما اذا كان احدهما منهم ع والاخر من النبي ص فان
النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو منهم مبينا للنسخ من النبي ص بل قد يجوز هذا فيما
اذا كان منهم ع يجب الحكم بالتخصيص لا ان يمنع كما اذا لزم منه خروج الاكثر الافراد فيتعين حمل
المجاز ان امكن والا وجب الرجوع الى المرجحات فكلما وجب الرجوع اليها اذا كان التجوز في الخاص مساويا
لاحتمال التخصيص كما اذا غلب استعمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة ع في الندب بحيث
صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها للاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ترجيح
المجاز لانه اقرب الى التخصيص كيف وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المشهور اذا لم يبين هنا معارض
فيما اذا وجد للمعارض طريق الى تخيير مع علم استعمال الامر في الندب في عرف الائمة ع

المتوقف اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيد العالم او ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما ان

انكر المخلية فعليه ان يحكم بالتخصيص اللهم الا ان يخصص العام ما لقوى دلالته على العموم كمحمل

المشهور بعمومه فيترجح تجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غاية فيتوقف والجملة للناظر في

المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم او الظن المعتبر شرعا وهو مختلف بحسب المقامات

ولكن قد لما كان الغالب على ان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى

الظن صار اصلا في هذا الباب ثم ان هذا كله فيما اذا ورد عام وخاص واما اذا ورد عامان

متعارضان فتعارض العمومين من وجه نحو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله

او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة الجمع بين الاختين وعام من جهة الشمول للمملوكة

وغير هن والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام من جهة الشمول للاختين وغيرهما ونحو قوله

من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة في الاوقات المكروهة فان

الاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فقد رجح

النسخ والاستوى وهو ظاهر العلامة في يتيه بلزوم الترجيح بالمرجح وهو يبطل ان يكون هنا احد وجه

والتخيير في العمل بايهما شاء كما في شرح المحصول والبيضاوي وهذا القول مما لا ريب فيه اذا علم ورود

الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول او جهل التاريخ او ورد عن الائمة ع واما اذا ورد على

النبي صلعم وكان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول فيرجع الى النوع السابق فيما اذا ورد العام

بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك يجب هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا

للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب هنا الحكم بكون المتاخر ناسخا للمتقدم القدر

الذي يشمله لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ

الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ كذا في النهاية اذا كان الراوي

في زمان

الرجوع الى الوقت بعد حصول الغرض [illegible]

الراوي في زمان عادلا وفي اخر فاسقا فان علم انه روى في حال العدالة فلا اشكال في القبول

كما لا اشكال في عدمه اذا علم الرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة فقال واما

ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة برواية

فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك

ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطايفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي

زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي

وابن ابي عذافر وغير هؤلاء واما ما يروون حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى

واما اذا شك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال العدالة وهو مشكوك فيه والشك في الشرط

يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا السيد المرتضى في تنزيه الانبياء عليهم السلم فقال في مقام

تضعيف رواية لان راويها قيس بن ابي حازم وقد كان خولط في اخر عمره مع سنته ادعى رواته

الاخبار وهذا قدح لا شبهة فيه لان كل خبر يروى عنه لا يعلم تاريخه يجب ان يكون مردود الانه

لا يؤمن ان يكون مما سمع منه في حال الاختلال وهذه طريقة في قبول الاخبار وردها وينبغي

ان يكون اصلا معتبرا فيمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة

تاخر الحادث للحكم بالرواية في حال العدالة او الفسق اذا علم بعد الاخر العدم فيه اشكال والاقرب

الثاني اذا تعلق امر الشارع بشئ فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به وتعيينه او

على الاول فهل يكفي قصد ما يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وقصدها من كونه

واجبا او ندبا او قضاء او اداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا او مضيقا اصليا او النذر او شبهه

وعهدا وشبهها شرطيا او اصليا جزءا او ركنا ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير

وهل يختلف الحال بين ما اذا اتحد الامر او تعدد التحقيق ان يفصل في هذا البحث فنقول الكلام

هنا يقع في موضعين الاول اذا تعلق الامر بشيء واحد كان يقول اكرم زيدا وعلم بانه لم يتعلق
بالكراهة امر غيره لا ايجابيا ولا ندبيا فهنا نقول المأمور اذا اوقع الفعل بقصد الامتثال والطاعة
استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبرئت ذمته منه وسواء علم الصفات المتقدمة او
بعينها والاجلها ام لا واذا اوقعه لا بذلك القصد فلا يحق بذلك الثواب ولا العقاب ولكن
بقدر مع القصد المذبور والعلم بجميع صفاته ونيتها مما لا خلاف فيه على الظاهر واما استحقاق
الثواب والجزاء بدونه مع القصد المذبور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فما لحكم العقل بعد
بذلك الامر الاول ان المأمور اذ علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف في المبادرة الى الاتيان بالماتي
به خوفا من عدم استحقاق الثواب لا تخفى عن الصفات عن حقيقة الامر وعن تحصيل العلم بها وهذا
معلوم من عادة العقلاء ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد
بين الوجوب والاستحباب ولو كان العلم بالصفتين شرطا لاصل الامرين لما جاز الاحتياط مطلقا واذا
تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب والاستحباب ولو كان العلم با
لصفتين شرطا لاصل الامرين لما جاز الاحتياط مطلقا واذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد عرفنا ان العقلاء
متفقون على حسنه ثم الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع عدم القائل به على الظاهر فلا يمكن
دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح من غير مرجح نعم اذا اوجب الشارع العلم ببعضها
كان هو المرجح ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجاب العلم به بل لو كان العلم بها الشرع منها شرطا
لاستحقاق الثواب بفعل الواجب بقصد الطاعة لورد به رواية بحيث الكتاب والسنة خالية عن ذلك
لا يقال الشارع اكتفى بدلالة العقل عليه التي هي عبارة عن الموجب للعلم ببعض الصفات ونيتها
لانا نقول ان اعتمد هذا في اثبات الوجوب لا يصلح لها حتى يجوز الاعتماد عليه كيف والرابع سنعرف
العقل عن منع استحقاق الثواب فقد تقرر الكتاب والسنة البالغة في المنع منه الحث على الاحتياط

منه بالجملة

منه بالجملة الذي حصل الناس من تتبع الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة في بيان كلما ينافي استحقاق
الثواب بعدم الاكتفاء بدلالة العقل عليه لو كان عدم العلم بما ذكر من المنافيات لحثهم عليها ايضا ومن عجيب
يقطع او يظن بظاهر تقريبا منه بعدم كونه منها الى مسائل لو كان فلان شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة
لما جاز الاكتفاء والوديعة وازالة النجاسة للامور بجهالة الشريعة اذا لم يعلم بوجوبهما وهو
قطعا السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب كالشيخ في المقنعة وابن طاوس في التحصيل
الثاني في الروضتين والكشف للقسم الاردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة والمشارق وجمال
الدين الخونساري والمحدث الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه والرفع والاستباحة
في الوضوء قال ابن طاوس لم اعرف نقلا متواترا ولا احادا يقتضي القصد الى رفع الحدث واستباحة
الصلاة لكنا علمنا يقينا انه لابد من نية القربة والا لكان هذا من باب اسكتوا عما سكت الله عنه
قال في الروضة واما نية الوجه فلم يعتبرها الشيخ في بيه وجماعة منهم المحقق في المعتبر لكفاية التقرب
لقربه لعموم الحصر في قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولكان نسخها السابقة فيه زيادة
له وهو ضعيف لمنع ان يطلق الزيادة منافيا للاخلاص بل انما ينافي الحصر ما ينافي الاخلاص وبانه يجوز
النية لعينه كذلك والاولى الاستدلال في نفيه بهذا القطب بان عدم الوجوب يدل على دليل معتبر
على وجوبه مع شيء آخر مثل سياق ما يدل عليه مع تمسك على ضرب من عدم نية القربة وقد قال السيد ابن طاوس او
قال المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة ما عرفت دليلا يجب شيئا من النية التي اعتبرها الاصحاب من التفصيل
المذكور بشيء من العبادات في الادلة قصد ايقاع الفعل الخالص بخلو عن عدم وجوب نفي
دال عليها واجزائها وتفصيلها ومقارنتها وان تركها على كل حال مبطل مع اهتمام
الشارع بالامور المندوبات مثل تفصيل حالة الخلوة والاقامة وغيرها بذل على عدمه لانه
في الكافي القبلة وكذا كون كلام المتقدمين خاليا عنها على ما قيل صريحا في تعليم الصلاة خصوصا

في الروايتين المعتبرتين المتين الكثر افعال الصلوة مستندة اليهما وكذا باقي العبارات حتى ما
وجبت بعبارة مخصوصة بها نافلة او فريضة مثل الصلوة وما يتعلق بها والصوم والزكوة
والخمس والحج وما يتعلق بها وغيرها من الادعية والتلاوة والزيارة ورد السلام والتحية ورد التحية الواجبة
وغيرها الا الامر المجمل خالية عن التفاصيل المذكورة نعم لا ان لا يقطع الفعل حالة الغفلة للمرض
الامتثال لامر الله ثم الائمة والاخبار ولا فرق بين القسم الاستقلالي ولا بين اللازم وغيره وبالجملة
الامر المبهم الغير دال الا على البدنية لا يصح فيه نية العبادة هو الاخلاص قال في الذخيرة بعد
نقل الاستدلال الاول في اشتراط الطاعة على القربة بقوله تع وما امروا الاية والاولى التمسك بالاصل الا بالحاجة
واطلاق الاية قال المحقق الخوانساري بعد نقل القول بنية الوجه عدم الوجوب والوجه الاول الظاهر لنا
اصل البراءة وصدق الامتثال وعدم المخرج عن الاصل ونحو هذا صرح في منع وجوب نية الاستباحة
والرفع وقال الفاضل المحقق في كشف اللثام والاقوى عدم وجوب شيء منهما للاصل من غير معارض بل لو لا
ضم المأمور به من الاجزاء والكيفيات وما يجب قصده شرعا لاصلنا فلا دليل عليه ثم اعتقاده من نواقض الا
يمان ولا مدخل له في النية والمتيقن هل القصد نفس الفعل بانه ما امر الشرع الا للغاية ولعل من اوجب القصد
لهما او لاحدهما اوانه دفع ضمنا ما يدعى ان الساهي لا يجوز له ان ينوي الوجوب او الندب لنفسه فلا
تك شبهة في بطلان الوضوء واما اذا نوى منع المعصية مع ذلك فلا دليل على البطلان قال ابن
طاوس اه وقال الفاضل النراقي وبالجملة الذي دل عليه العقل والنقل اعتبار النية وهي قصد الا
المأمور به من الكيفية المتلقاة من الامر وقصد كون ذلك الفعل امتثال الامر وطاعة له واما الاستباحة
ان قصد ما لا الاية عليها فرعها يجب اعتبارها واما اعتبار نية الوجوب او الندب او وجههما فلم اطلع
على دليل وقد كان الوجوب يحكم وجوب قصدها ان اشتمله على اعتبارهما كون الفعل
يصح لهما فلا يتميز الواجب عن المندوب الا بالقصد فيجب قصدهما تقال في جوابه ان الامر ان كان

حقيقة

حقيقة في الوجوب فيتصف الفعل به لكن كون الفعل المأمور به موصوفا بالوجوب لا يقتضي ان يقصد
فاعله عند فعله اني افعل لكونه واجبا بل يقتضي عدم الاخلال فالتميز عند المكلف حاصل بكون ذلك الفعل
المأمور به في نفسه واجبا لدلالة الامر عليه والمندوب عكسه واما قصد الاتيان بالفعل لاجل كونه واجبا فالظاهر
انه غير لازم لتحقق الامتثال بالمأمور به بدون قصده ويوضح ذلك ان من امر عبده بشراء اللحم غنم من سوق
خاص فذهب واشتراه بالاوصاف المذكورة ولم يخطر بباله انه اشتراه لكونه واجبا لا مندوبا كان عند
العقلاء ممتثلا الامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه مطيعا ولو فرض ان سيده عاقبه على تركه ذلك القصد
لامه العقلاء وعنفوه على ذلك ولو كان القصد معتبرا لحسن منه العقاب وقبح منه العذر وقال المحدث
الكاشاني في محجته كلام له لكن امتثال الاوامر الواردة بالطهارة من الكتاب والسنة يحصل بمجرد ايجاد الفعل
طاعة لله تع فيجب حصول البراءة انتهى فان قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه والرفع والاستباحة
ونحو ذلك من الصفات في العبادات فيظهر منهم ان الاصل وجوب تعيين الصفات والعلم بها قلت الشهرة بين
العلماء لا تكون حجة ما لم يصل الحد الى الاجماع سلمنا ولكن نمنع تحققه اذ لا نعلم قدماء اصحابنا على ذلك كما
صرح به بعض الاصحاب وبعض المتأخرين اتفقوا على الظهر على عدم لزومه فيتهدم اساس القائل به وبطلنا
الشهرة وحجيتها ولكن نقول ان ذلك فيما اذا تعددت الاوامر وكانت الصفات متميزة كما يظهر
من كلامهم لا مطلقا حتى فيما اذا اتحد الامر ولم يحتج الى التمييز بالصفات سلمنا ولكن ذلك لا يدل على وجوب
قصد جميع الصفات على انه لا يصح دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من الصفات لكونه واجبا
تخييريا او كفائيا او غير ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليها انك قد عرفت في اخبار عديدة ما
يدل على عدم صحة العمل واجزائه بدون النية نحو قول النبي ص انما الاعمال بالنيات وقوله تع وقول الله
ع بن الحسين لا عمل الا بنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي والقطب والراوندي هي العزم
على الفعل لصفاته المشهورة كرفع الحدث واستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله تع قلت النية

في اللغة بمعنى القصد الى الشيء لا غير والتعريف الذي ذكروه ان كان للمعنى اللغوي او الشرعي فبطلانه
واضح وان كان للمصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي
لا يقال على تقدير الحمل على اللغة يمكن دعوى وجوب نية الصفات المذكورة لان حقيقة المنوي والمقصود في
الاخبار المذكورة يدل على العموم فيه بما يمكن ان ينوي لانا نقول هذا ممنوع فان الظاهر منها ارادة قصد
نفس الفعل فقط لكن قوله عليه السلام لا عمل الا بالنية غاية ما يدل على الاعمال ثم قصد ما كان هو العمل وكونه
لقربة ثم ما لا شك في وجوبه جاز للاقتصار عليه وكان ايجاب قصد المعين مفتقر الى دلالة واما قوله عليه السلام
وانما الاعمال بالنيات ففي الظاهر ان الاتيان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار
تعدد النية وكل عمل لزم تخصيص العام الى الاقل في البعض كما لا يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم
يكن هناك تعدد نية بل هناك نية وقصد واحد يتعلق بمقصود متصف بالصفات وبالجملة لا دلالة
في الاخبار المذكورة على لزوم نية الصفات والعلم بها وان قلت ان المحقق الخونساري حكى عن المتكلمين
انهم ذكروا انه لا بد في حسن الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه فكيف لا حجة في كلامهم من حيث هو وظاهرهم
بطلان ما اوقعوه وليس كما اشار اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري فقال الذي
ظهر لي ان نية الوجوب والندب ليست شرطا في صحة الطهارة وانما يفتقر الى نية القربة وهو اختيار ابي جعفر
الطوسي في نهايته ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت
غير مطابقة لحال الفعل في وجوبه وندبه وما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل
وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري انتهى
واستحسن هذا الكلام في الذخيرة وغيره فان قلت لو لا نية الوجوب لجاز وقوع المامور به رياء فلا
يستحق الثواب في عبادته على هذا التفصيل فيما حكاه عنه فقال ونية الوجوب لاخراج عبادة الرياء وربما
نظر البعض من اربابه الاحكام قلت ان المحقق قصد القربة كما هو المفروض فلا يحتمل الرياء وذلك واضح



وقد يبنى

وقد يبنى عليه التفصيل الثاني وغيره فان قلت ان الفعل لما جاز وقوعه على وجوه متعددة فانه يقع
تارة واجبا واخرى مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء افتقر اختصاصه باحدها الى النية والا لكان
صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وبهذا استدل جماعة من الاصحاب كالحلي وابن زهرة
والعلامة والشهيد والمحقق الثاني في الجامع بنية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل
وكان بعضها للوجوب والامر للندب او بعضها للاداء والامر للقضاء وتعلق بالمكلف في وقت واحد اما
اذا اتحد الامر كما هو المفروض فلا وقد اشار الى هذا بعض الاصحاب فقال بعد نقل الاستدلال وذلك لا يوجب
نية الوجه في الوضوء ان الوضوء الواجب والندب لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد ليعتبر تميز احدهما عن
الاخر لان المكلف اذا كان مخاطبا بمشروط بالطهارة فليس له الا نية الوجوب وان لم يقصد علم
من واجب والا فليس له الا نية الندب كما ذكره المتاخرون وان لم يتم على ذلك دليل عندنا سلمنا
الاجماع لكن امتثال الاوامر الواردة بالوضوء في الكتاب والسنة يحصل بمجرد ايجاد الفعل طاعة لله تعالى
فيجب حصول البراءة منه وقال في كتاب الصلوة بعد نقل الاستدلال على اعتبار فصول الصلوة من
الاداء والقضاء والوجوب والندب بان جنس الفعل لا يتحصل وجوده الا بالنية فكلما امكن
ان يقع على اكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر مثلا لتميز
عن بقية الصلوة والفرض ليتميز عن القاصد نفلا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليتميز
عن القضاء وهو استدلال ضعيف فان صلوة الظهر مثلا لا يمكن وقوعها من المكلف في وقت واحد
على وجه الوجوب والندب ليعتبر تميز احدهما عن الاخر لان من صلاها فريضة ابتداء لا يكون صلاته
الا واجبة ومن اعادها ثانية لا يقع الا مستحبة وقريب من ذلك الكلام في الاداء والقضاء
انتهى لا يقال فيما اذا تعدد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان
بحسب الحقيقة متحدا فيجوز ان ينوي بالواجب الندب فيها الا سيما في ... سهوا او جهلا

وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي غاية الواجب الحقيقي منها الاستحباب لجب فعله لاداء القضاء وبالعكس
فلا ريب في عدم الاتيان بالمامور به بهذه الجهة وقد اشار الى هذا بعض المحققين فقال بعد الاشارة
الى الجواب الذي حكيناه عن بعض الاصحاب انه يمكن ان يقال انه لا يلزم من الامكان الايجاب
النية لا تجب الا بقيد وعليه ويمكن وقوع صلاة الظهر الواجبة على جهة الذي يجب قصد المكلف لها عمدا
او سهوا او جهلا ولا ريب انها بهذه الجهة وهذه الصفة غير مامور بها في الشريعة فيكون فاسدة كما
انه لو صلاها بقصد العصر فيحتمل كلام الكلام لو صلاها اداء داعيا بقاء الوقت مع خروجه او قضاء
داعيا خروجه مع بقائه بطلت ايضا لما صرح به في المنتهى حاملا للامر في مع المسند يشعر بعدم الخلاف في الاصل
بعينها بل من ذكره انه عليه اجماعا على ان القول اللازم ان نية الخلاف مع اتحاد المامور به شرعا متحققة ولا امتثال
والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب الا بدليل عليهم قد يمنع في الاخير اذا مامت كما لو نواه عمدا ثم سلمنا لكن
نقول غاية ما ذكر الحكم بالفساد لو ذكرناه وتبين خلافه واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فالحكم بالفساد
جواز فلا دليل على وجوب نيتها وهذا على هذا التحقيق عما لا ارفعال به لكن يمكن ان يقال مقتضى
وجوب قصد الوجه اذا بني المكلف على التعدد او شرعيا مثلا قطعا واما اذا بني على الاتحاد وكونه خصوص
المنوي المتصف في الواقع كان قصده يعتبر ما قصد قصد الذي هو متصف بالوجه الذي نواه لانه المنحصر
المنوي المتصف بخصوصها واقعا لان الفعل لم يسقط فيكون ممتثلا وان لم يخطر بباله كون ما اتى به واجبا
او مندوبا لان الامتثال يحصل بقصد المامور به المعين وان كان الواجب لا يخطر بما هو متصف بالوجه
بصفة الذي جعلا العكس مع امكان التامل في هذا انتهى وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق
الثواب بنية صفات المامور به والعلم بها حيث يحقق حصول القربة والاصل عدمه ولا فرق في ذلك
بين العبادة وغيرها ما عدم استحقاق الثواب لزم لم يقصد القربة والطاعة في الاشبه فيها انما يتحقق
الامتثال والخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمامور به ولو خاليا عن قصد القربة
فلانه

فلانه معلوم من عادة العقلاء ويشهد بهذا ان الاصحاب بين الجواعات اشتراط القربة في العبادات
نحو الوضوء والصلوة باطلاق الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال
به اولى قطعا على ان الاوضح صرح فيما حكاه عنه لصحة العبادة الواقعة ريا ومنع الخروج عن العهدة
وليس ذلك الا لعدم ثبوت شرطية القربة فيها وان وجب ولو كان الامر دالا عليها لما
جاز ذلك ولا يتوهم بالجملة لا شبهة في ان الاصل الفعل عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة
في الامتثال بل الظاهر منهم عدم اشتراط قصد الفعل بعينه وان الاصل حصول المجزي باتباعه
ولو سهوا او غفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات به بنحو قوله الا على الا بنية ولو كان
الامر دالا على الشرطية لكان الاولى الاستدلال به ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد
والنية في الوضوء باطلاق الامر فقال على ما في المنتهى انه امر بالغسل ومقتضى الامر الاجزاء بفعل المامور به مطلقا
في هذا الاصل ان الامر يتعلق بما يجب بعينه الفعل الخارج ودل على ان المطلق يحصل بعينها في
غير اشتراط القصد وقد حصل في حالة الغفلة ولا يدفع الاحوط لان الايمان بالمامور به يتعلق
بالامر وما في المطلق يقتضي الاجزاء ولهذا يحكم به فيما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد
بمطلوب سيده سهوا او غفلة ولا يجاب بان لا يستلزم اشتراط العقد اذ غايته انه لو ترك العمد الكان معاقبا
الا انه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة لا ينبغي تعلق الامر بشيء دالا بذلك على وجوب العقد البتة
شرطية حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق
الثواب على الفعل لكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد وهو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به
مطلقا فان مقتضى الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد نعم عدم وجوب يحتاج الى
دلالة لا يقين بذلك بالبيقين ان الغافل غير مكلف فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فما صدر عنه
ليس مطلوبا ولا مجزيا لانا نقول ان القدر المتيقن هو عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء واذا توكد

حال الغفلة لا يستحق العقاب بها امّا اذا وقع الرياء حين العلم والتذكّر واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل
على عدم الاجزاء حينئذ ويقال الاثم تعلّق الامر بهيئة لا فعل مطلقا وبدلالته على حصول المصلحة بها بل الظ
تعلّقه بالفعل الصادر عن الارادة ودلالته على حصول المصلحة فيه لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب
على الافعال صدورها عن ارادة فاذن الاصل عدم حصول البراءة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل
الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما خرج بالدليل ويعضده عموم ما دلّ على عدم صحة العمل
بدون النية نحو قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات المتلقى بالقبول المتواتر ودعوى ان المتبادر من لا عمل الا بنية الرجوع الى نفي
الحسن كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا
منه ذلك وتأمّل بعض مشايخنا المتأخرين كالمحقق الخوانساري والفاضل الخراساني في تعيين ارادة ذلك دون
ارادة نفي الكمال غير قادح قطعا ويعضده ايضا قوله تعالى اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل امر
لانه لم يتعلق بشيء خاص وقد تقرر ان حذف متعلقات الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا
مع القصد الى الفعل وقصد كونه مامورا به على دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل مامور به كما لا يخفى وقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان مختصا باهل
الكتاب الا ان قوله تعالى وذلك دين القيمة يدل على انه شرع لنا ايضا لكنه منهم وذلك لان القيمة عبارة عن
المستمرة الى الشريعة المطلوبة الى الغير فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد الثاني وكذلك لا يخفى وقوله تعالى
واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا بالقصد الى القربة ويعضد ذلك ربما انه لم يكن الامر
لاجل كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او بحكمة ظاهرة كالامر برد الوديعة ان الظ منه ارادة ايقاع المامور
به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا الشهيد فقال في مقام الاستدلال
على وجوب النية في الوضوء ان العبادة هي فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي
والوضوء كذلك فانه مراد شرعا ليس بالطريقة العرفية ولا اقتضاه العقل لانتفاء المصلحة المعاصرة

ويعضد



ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة للعبادة ما ذكره ابن جمهور من ان كل ما هو وسيلة للعبادة
عبادة وقد يناقش في الجميع اما في الاول فبان الغالب فيما تعلّق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط
بالقصد وتحقق الامتثال بمجرّد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك به فتأمّل واما الثاني فبان الحمل على نفي
الصحة يستلزم خروج اكثر افراد العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع
من العموم فيه سلمنا ولكن يحتمل كون الامر بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد
سلمنا ولكن وجوب ايقاع الطاعة لا يقتضي اشتراطه بحيث لو وقع سهوا كان باطلا لجواز ان يكون
واجبا تعبّديا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال بعد نقل مذهب المرتضى من صحة عبادة المرائي و
جوابها يقوى الاجزاء لاصل البراءة ولان الواجب امران احدهما الفعل المامور به والاخر في نيته
ولا يوجب الاخلال بالاخير الاخلال بالاول واخذ الاخلاص في مفهوم العبادة حتى يلزم ان لا يكون
الواقع بدونه وضوء او صلاة او نحوهما ممنوع وقوله انما الاعمال بالنيات مبني على ظاهر التحقيق حقيقة
العمل بدونها فالمنفي صحتها او كمالها او ثوابها والصحة غير متعينة للتقدير لبقية عدم اللامورد فيه
انها اقرب المجازات الى الحقيقة لكن غايته توقف الصحة على ان لا يقع لا عن قصد اليها الا على نية القربة
فقد يحمل الاخلاص واما حديث السيئة فظاهره القصد بالرياء حسب انتهى ومنه يظهر الجواب عن الايتين
الاخيرتين لو سلمنا دلالتهما على الوجوب اللهم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية على البا فيلحق
موضع الشك به فتأمل واما ما ذكره صاحب المنتهى وغيره فوجه المناقشة فيه واضح وبالجملة الاصل عدم اشتراط
المامور به بالنية وقصد القربة والمقام وكذا الاصل عدم وجوبها فلا ينبغي اشتراط شيء منهما كما لا ينبغي
وجوبه من دون دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي في الموضع الثاني فيما اذا تعددت الاوامر المتماثلة
والتحقيق فيه انه ان كانت على ما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة
كما في الاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته للنجاسات

منحلة او باعتبار غايات متعددة كالاوامر الواردة للتعليق والطواف ونحوهما فلا يجب الفصل الا
القريب سائر الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة لكونه سببا
ثم استحقاق الثواب يتوقف على التقرب كلا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او بعضها … وان كانت
مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا فلا يخلو اما ان يتساوى في جميع المقام الوجوب
والندب بان يكون بعضها للوجوب والمندب بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فا
الكلام فيهم كما سبق وذلك واضح وان كان الثاني فالظاهر من اصحابنا كما لا يخفى لزوم التعيين وفيه نظر وقد اشار
المحقق الخوانساري الى بعض ما ذكرنا وفي هذا المقام فقال في مقام البطلان في مسئلة وجوب نية الوجه بان الفعل
لما جاز ان يقع على انحاء ما تقع نفسه اذا كان الامر انه لا بد من تخصيص تخصيص لاحد الانحاء انما يكون ذلك فيما لم يجز فيه التداخل
واما مع جوازه فلا اذ الفعل ح امتثال للجميع فلا حاجة الى مخصص وايضا لا نم انحصار في قصد الوجوب او الندب
اذ يجوز ان يخصص بشيء اخر كما اذا لاحظ وقت الفعل كونه امتثالا للبعض الاوامر بخصوصه وان لم يعلم انه
ايجابي او ندبي الا ان يقال خلاصته القول على ما قررنا ان اشتراط نية الوجوب والندب فيما لم يتعدد الاوامر
لا ظهور له اذ لم يثبت لوجوبه اصلا او فرض خلاف الواقع عمدا او سهوا لكان الفعل صحيحا سواء كان ذلك الامر معلوم
الايجاب او الندب بل كان الظاهر ايضا الصحة … وما يقال ان التوجيهة النية ليس بصحيح لا وجه له ظهور … لكن الحال فيما
تعدد الاوامر الايجابية والندبية لكن فيما يجوز فيه التداخل واما اذا لم يجز التداخل مثل الامر بنافلة الصبح وبفريضته
مع لا يبعد القول باشتراط تخصيص الفعل باحدهما سواء كان بقصد الوجوب او الندب او بغيره من المخصصات
لا يبعد القول باشتراط التخصيص في تعدد الاوامر الايجابية فقط او الندبية فقط لم يجز التداخل … متعلقاتها
اذا كان الاوامر متعدد كما مع المختلفة واما اذا لم تكن مختلفة فالظاهر عدم الاشتراط انتهى
لا يجوز نسخ الكتاب بالخبر الواحد وهو واضح على القول بعدم جواز النسخ بالسنة المتواترة وعلى القول
بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وان ما استدلوا

بعلمه

بعلمه من ان الظن من حيث لا يعارض القطع من جهة التكافؤ فيه وجهين للترجيح من الطرفين وان دليل
حجية خبر الواحد الاجماع ولا اجماع في مقام معارضة الكتاب بل يمكن ان يستدل به في المقام على ان الظن
انه لا قائل بالفصل بين المسئلتين وان عدم الجواز في الاولى يستلزم عدم الجواز في الثانية بطريق اولى
واما على القول بجواز التخصيص به فلعدم القائل بجواز النسخ به على الظاهر من كلام الاصوليين وقد حكى
جماعة من الاصحاب الاجماع على ذلك قال الشيخ في العدة ولا خلاف بين اهل العلم ان القرآن لا ينسخ باخبار
الاحاد الا من اجاز نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها فانه قال كما لا يجوز نسخه ايضا باخبار الاحاد ولكن
الشرع منع وهو الاجماع على ان الخبر الواحد لا ينسخ به القرآن ولولا ذلك لجاز في الحكمة ان يثبت تخصيص عموم
عموم القرآن وبيان مجمله باخبار الاحاد وقال العلامة ره في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد احتج
المانعون الى ان قال الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به والتالي باطل اجماعا ثم قال في الجواب عن هذه
الوجوه عن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه دل على الثاني بالخبر الواحد دون الاول
ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي ثم قال في بحث عدم
وقوع نسخ المتواتر بالاحاد واما عدم الوقوع فلوجوه الاول ترك الصحابة العمل به اذا رفع حكم
الكتاب ثم قال واعترض الظاهر قد يقال بوجه الاول تخصيص المتواتر بخبر الواحد فيجوز نسخه به والجواب دفع الفرق
المظنون الى ان قال والجواب عن الاول بالفرق بين النسخ والتخصيص بالاجماع ودليلهم دل على الجواز في العقل
اما الوقوع فان الاجماع منعه وقال في المعالم في بحث تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عند ذكر حجة المانعين
منها الثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز تخصيص
بخبر الواحد لكانت العلة اولوية التخصيص على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ الى ان قال
في الجواب عن هذا ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان

التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي هذا ولبعض هؤلاء
جماعات المستفيضة لعدم ظهور القائل بجواز النسخ والشهرة في عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد
وجوه الاول الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من الاخبار الآحاد التي استدل بها على منع
تخصيص الكتاب بالخبر الواحد الثاني ما استدل به المحقق على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالواحد من
ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان لم يصلح للحجية
لامكان الجواب عنه اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد وثانيا بان الآحاد وان كانت مظنونة
من جهة السند لكنها مقطوعة من اخرى كما ان الكتاب مقطوع من جهة وهي السند مظنون من
اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح للتاييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت
غير قطعية لتجويز تطرق النسخ لكنها قوية جدا وليست هي كدلالة العام على العموم حتى تكافؤ الظن
الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاول اقوى فلا يعارضه الثاني نعم الثالث ما استدل به ايضا
على ذلك من ان خبر الواحد مختلف في العمل به وليس كذلك المتواتر فيكون العمل بالمتفق عليه اولى وهو وان لم
يصلح للحجية لكنه صالح للتاييد الرابع ما استدل به ايضا على ذلك من انه لو وجب العمل بالخبر الواحد لكونه
منسوبا الى صاحب الشرع لوجب في المتواتر فيلزم التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لم يلزم العمل بخبر
الواحد فلا يلزم التناقض وهو كسابقه في عدم الصلاحية للحجية وصلاحيته للتاييد وقد يقال هذه
المؤيدات انما تنفع لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخه بالخبر الواحد فيخرج عن اصالة الحجية واعتباره
وجواز النسخ به وليس لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ممنوعة فان الظاهر من بعد وجود القائل به
فانه قال واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر
ونفاه الباقون الى ان قال الحق الظاهر من الوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز
نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه رفع مثل الحكم بعد كون الحكم المراد بالمتواتر

والتخصيص

والتخصيص بغيرها ما ثبت ولما كان مرادنا من العام الثابت في خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب
تقديم الناسخ كثيرة فجميع الدلالة الثابت ان نسخ الكتاب باخبار الآحاد متحقق في قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما بتحريم اكل كل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها وقوله كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والاشهر
منسوخ بابعد الاجلين الخامس قبل الهجرة نسخ القبلة بخبر الواحد ولهذا كان الرسول عليه السلام يبعث الآحاد
ينفذون الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ والمنسوخ السادس الحكم باخبار الآحاد
معلوم بدليل قاطع فجاز نسخ آية بها كما جاز بآية مثلها انتهى في الوجوه التي ذكرها يضعف الاستناد
الى الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن الاحتمال تلك
الوجوه لها فنقول غاية ما يستفاد من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بالخبر وهو معارض بالظن المستفاد
من الخبر الواحد بالنسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على الثاني تحكم بل الترجيح
مع العكس لضعف الاجماع المنقول في نفسه من جهة عدم معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي
استدل بها الظاهرية وقد يجاب بان ترجيح العكس ليس من جهة التعدد الاجماعات المحكية المعتضدة
بالشهرة العظيمة بل بعدم ظهور القائل بالجواز على احتمال والوجوه التي استدل بها المانعون من
النسخ وعدم صلاحية الوجوه التي استدل بها المجوزون للجواز اما الاول فلان رفع الضرر المظنون
ان كان حجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ
به واما الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث فلمنع وقوع النسخ
في الآيات المتقدمة لجواز ان يكون ما خرج من تلك العمومات على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان
يكون الخبر الذي نسخ به اهل قبا القبلة محفوفا بما يفيد القطع فتم واما الخامس فلما ذكره في
ير من احتمال لكون لم يبعث مفتيا لا راويا واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول ايضا

سعوم بدليل قاطع فيجاز الكلام بعدم جواز النسخ بالخبر حتى فالآن نتوقف في ترجيح احد المتعارضين
على الاخر او ترجيح الاجماع المنقول على التقدير يجب الاخذ بعموم الكتاب اتباعا على الثاني فواضح واما
على الاول فلعدم حصول الظن بالنسخ معتبر لبعد الاصل القاطع على حاله والحجة لا يجوز نسخ الكتاب بالخبر الواحد
اللهم الا ان يحيص بما يفيد يقينا اقوى من الاجماع المنقول ثم لا يبعد دعوى النسخ بالكلية هذا
لتفصيل بما لم اجده فانك قد عرفت ان النسخ مختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة فلا يجوز نسخها بخبر
الواحد وجهان من ان الاصل جواز النسخ به ولكن خرج ما اذا عارض الكتاب فينبغي غيره على حكمه ومن
ذهاب الاكثر الى عدم الجواز واشتهر تقييد الظن مع احتمال عدم القول بالفرق بين الكتاب والسنة
المتواترة وعلى تقدير المنع فهل يختص بما اذا كان الناسخ خبر الواحد ام كل دليل ظني دل على النسخ وجهان من
اصالة جواز النسخ بخبر الواحد بكل دليل ظني خرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل ومن
انه اذا لم يجز النسخ بخبر الواحد فلئن لا يجوز بغيره بطريق اولى فتأمل وسيلة اختلف القوم فيما اذا ورد
خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح احدهما على الاخر فذهب الشيخ ره في العدة والاستبصار
والمحقق في المعارج والعلامة في التهذيب وصاحب المعالم الى التخيير في العمل بايهما شاء كما هو الحاكي للجبائيين
القاضي ابي بكر والرازي والبيضاوي وفي المعالم الى المعروف بين الاصحاب بل الى اكثر اهل الخلاف ونقله
ونسبه بعض الافاضل الى المجتهدين وذهب بعض العامة فيما حكي عنه الى انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل
وحكي عن الفاضل بين التوقف للاول وجوه الاول انه قول اكثر العلماء كما نفى الخلاف في المعالم في الثاني
ومن حجة الثاني انهما دليلان متعارضان لا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما دون الاخر فلا اسقاطهما فوجب
العمل بما يقتضيه الاصل اما الاول فلان ما دل على حجية خبر الواحد شامل لمحل الفرض كما اتفق عليه
فهو مسلم واما الثاني فواضح واما الثالث فلان العمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو
باطل واما الرابع فلان اسقاطهما موجب لاسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره واما الخامس فلانه

لا يمكن

لا يمكن غيره الثالث عدة روايات منها المرسل المروي في الكافي عن العالم ع بايها اخذت من
باب التسليم وسعك ومنها ما رواه في الوسائل عن الشيخ عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف
عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في
رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى بعضهم
لا تصلهما الا على الارض فوقع ع موسع عليك باية عملت ومنها ما روي عن الحسن بن جهم عن
الرضا ع قال قلت له يجيئنا الحديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله
عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما
اخذت ومنها ما روي عن غوالي اللئالي للعلامة الخ مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال
سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فقال ع يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما عدلان
مرضيان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت
ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك
ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير
احدهما وتأخذ به ودع الاخر ومنها ما رواه في الوسائل عن الصدوق في العيون عن ابيه ومحمد بن الحسن بن
الوليد جميعا عن سعد بن عبد الله المسمعي عن احمد بن الحسن الميثمي انه سأل الرضا ع يوما وقد اجتمع عنده
قوم من اصحابه وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال ع
ان رسول الله ص حرم حراما واحل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او في

تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع
الاخذ به لان رسول الله صلعم لم يكن ليحلل ما حرم الله ولا ليحرم ما احل الله ولا ليغير فرايض الله واحكامه
كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله وذلك قول الله ان اتبع الا ما يوحى الي فكان مؤديا عن الله
ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلعم مما ليس في الكتاب ثم يرد خلافه
فقال كذلك قد نهى رسول الله صلعم عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله وامر باشياء فصار
ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى فوافق في ذلك امره امر الله تعالى فما جاء في النهي عن رسول الله
صلعم نهي حرام ثم جاء خلافه ولم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص رسول الله
ولا نامر بخلاف ما امر رسول الله صلعم الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله او نحرم
ما استحل رسول الله فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله الاية وان الله نهى عن اشياء ليس
نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك
للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلعم نهي اعافة وامر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد
عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق
الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله
والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من العناد والانكار وترك التسليم مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم
من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق
الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان موجودا منهيا عنه نهي حرام عن رسول الله امر الزام فاتبعوا
ما وافق نهي رسول الله وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة
فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك
الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه

فردوا الينا

فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا برايكم وعليكم بالكف والوقوف وانتم طالبون باحثون
حتى ياتيكم البيان ~~عندنا فنحن اولى بذلك ولا~~ من عندنا ومنها ما رواه في الوسائل انه قال عن
احمد بن علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب عن مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى
صاحب الزمان الى ان قال ع في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى
فعليه بعد القعود تكبيرة واما الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية كبر ثم جلس
ثم اذا قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من
باب التسليم كان صوابا ومنها ما روي عن الحرث بن مغيرة عن ابي عبد الله قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه وحيث بما قلنا في الجمع اما في الاول فبانه مبني
على حجية كل ظن في نحو هذه المسائل وهي محل كلام وليس في العالم نفي الخلاف فيها عدم العلم به فهو علم منه فلا
حجة فيه وان قلنا بحجية الاجماع المنقول وهي ادلة نفي الخلاف فلذكره محتاج الى دلالة وليست اما الثاني فلما
من كونهما دليلين حين التعارض وان كان كلتيهما منفردا دليل التحقيق المطلب ان ما دل على حجية خبر الواحد
من الاجماع والايات وما دل على حجية الظن والادلة العقلية لا يشمل محل البحث وانما القدر المسلم منها الدلالة
على حجية الخبر الخالي عن المعارض لكانوا والحجية مطلقا واما الاول فلعدم العلم بحقيقة في المسئلة ومحققة حجية
خبر الواحد في الجملة لا يقتضي محققة في حجية الكل بجميع افراده واما الثاني فلوجهين الاول انه غاية الاطلاق و
انصرافه الى الحل الفرضي تامل الثاني ان مقدارها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن في محل الفرض
قطعا وصرفها الى الوجوب التخييري يحتاج الى دلالة على ان الدليل على خلافه وذلك انه يلزم عدم دلالتها
على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض لان وجوب التعبد به عيني وضبط دلالتها على الوجوب العيني
بالنسبة اليه والتخييري بالنسبة الى محل الفرض بطبع والاولى ما دل على حجية وجوب العمل بخبر الواحد عينا
وان كان عاما يشمل جميع افراده الا انه في محل الفرض يجب الحكم بخروج احدهما عنه لا خروجهما معا

اقتضا وانما خالف الاصل على القول الحقيق وهو ضروري واصل نفي الاخر منفي بها حتى تلك العموم
وما لم يكن مساويا ولا امكن العمل بهما احتياطا جاء التخيير لانا نقول حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما
معا يجب طرحهما لا التخيير لان كلا منهما يحتمل ان يكون مامورا به منهيا عنه لان الذي خرج عن حكم العام
محرم للعمل به وما هذا شانه يجب التوقف فيه والرجوع الى الاصل من قبيل ما اذا قال الشارع اكرم العلما
الا من يستثنيه وداره الذي يستثنيه من كونه زيدا او عمروا وصرح بتحريم اكرام المستثنى فانه لا يلزم
اكرامهما معا بعنوان التخيير نعم اذا لم يحرم الذي يستثنيه فلا يجوز التواني بل يجب العمل بهما معا ثم ان كل
ذلك فرض ان المخرج المعلوم في الواقع فاما اذا فرض ان لا واقع له فلا يجوز لامتناع تعلق التكليف
بمعين لا يعلمه المكلف وهو واضح واما الثالث فللمنع من حصول الظن في المقام بل بالتعارض ينتفي
الظن الحاصل منهما منفردا كما اشار اليه بعض شراح بعد نقل مقال الجمهور واختار ان في صورة التعارض
اذا لم يمكن الترجيح التخيير وتعارض الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك والشك لا يحكم
كما كان حاصلا قبل الدليلين مع ان العمل لا بد فيه من تحصيل الظن كما قال ولا يمكن التمسك بالاجماع بان يقال ان
كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بما اختاره لان العضد كابن الحاجب منع هذا الاجماع وكيف يدعى
كيف على خلافه انتهى ومع فالخروج عن الاصل القطعي والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دلالة قطعية
ولا دليل يجوز التعويل عليه فقد يقال يمنع حصول الظن من المتعارضين بل بطل حصول الظن منهما
بخصوص الاصل والخروج عند التعارض انما يجب برفع الظن بالحكم الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل لكن
محل البحث كلا على ما علم من الاجماع وغيره من عموم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في وجوبه وحرمته
وهنا يجب الحكم بالتخيير فكذا في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل لا عن المعارض فيجب العمل به ومنه
يلزم التخيير وقد يجاب اولا بالمنع من حصول الظن بذلك وثانيا بتوقف على اصالة حجية كل ظن وتخصيص
الظن بالخصوص يحتاج الى دليل وحينئذ لم يتحقق بل الخروج عن الاصل الا في هذا حتى لو اريد بالاصل

اصالة

اصالة البراءة كما يستفاد من كلام بعضهم لو كان التعارض لكان
الاولى الرجوع اليه كما يستفاد من ذلك العموم لانا نقول الظاهر انعقاد اجماعهم على ان العمومات القطعية
الكتاب والسنة المتواترة ما لم يظهر تخصيصها بظن معتبر شرعا لا بد من الاخذ بها ولا يجوز المطالبة بمخصصها
اذا عارضها ظن لم يقم من الشرع دليل على اعتباره نعم اذا كان العموم مستفادا من الخبر الواحد فما ذكر
له وجه ولعل الراجع الى الاصل يرجع الى اصل البراءة وثانيا بمعارضة هذا الظن الحاصل من
ثبوت التخيير بين الاخذ بالصواب والخطاء بظن عدم ان احد الخبرين خلاف الواقع فيكون خطاء فهنا
لا ان التخيير قد يستلزم استدامة الخطاء كما اذا اختار الخبر الذي هو في الواقع كذب بخلاف الرجوع
الى الاصل لانه لا يترك ويلتزم بالترك او بالفعل فقد يفعل وقد لا يفعل فيحصل احيانا ما هو المصلحة
في الواقع ويتحقق العمل بالخبر الذي هو صدق في الواقع فتم ثم انا نقول عدم جواز الرجوع الى
الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان يفرع هنا ونعمل على ما يستخرج منها او نعمل بهما معا احتياطا
او يتوقف فقد يجاب بانه اذا بطل الرجوع الى الاصل تعين التخيير اذ لا قائل بالرجوع الى التهمة في المسئلة
على الظن ولا بالعمل بالاحتياط مع اختصاصه بما اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل معين غيره
ومفاد الاخر وجوب الغير بعينه فانه يمكن الحكم بالاتيان بهما معا احتياطا بناء على حصول
الظن منهما باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلا بد من الاتيان بهما ليحصل اليقين بالاشتغال
بتحصيل البراءة اليقينية ولكن اذا كان مفاد وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن
الاحتياط حينئذ واما التوقف فهو وان كان له قائل الا انه لا يجوز الاعتماد عليه في طريق اخر هو
عدم جوازه في بعض الصور ولزومه لفرع اخر واما الثالث فلان سند جملة منها ضعيف وفي
دلالة البعض تامة ومع ذلك فهي باسرها معارضة باخبار كثيرة دالة على لزوم التوقف
منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال عن علي بن محمد ان محمد بن

ع بن عيسى كتبت اليه يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل
به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها
ما رواه فيه ايضا عن الشيخ في الامالي عن ابيه عن المفيد عن جعفر بن محمد عن محمد بن علي عن علي بن ابراهيم عن
محمد بن عيسى عن يونس عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه
للقرآن موافقا فخذوه وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر فقفوا عنده وردوه الينا حتى
نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عثمان بن عيسى والحسن
بن محبوب جميعا عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما
يرويه احدهما يأمره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام
في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا
عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى
عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال فقلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عندنا فيؤخذ به فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال فان كان الخبران عنكم
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف
حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال اذا كان
ذلك فارجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات قال في الوسائل

ورواه

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى ورواه الصدوق باسناده عن داود بن الحصين
الا انه قال فيما خالف العامة فيؤخذ به قلت جعلت فداك وجدنا احد الخبرين ورواه الطبرسي في الاحتجاج
عن عمر بن حنظلة انتهى وهذه الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل
عليه مخالف له الثاني ان ما رواه عمر بن حنظلة متلقى بالقبول مع اعتضاده بموثقة سماعة وايضا هو مشتمل على
التعليل ولا شيء من اخبار التخيير مشتمل عليه الثالث انها مخالفة لمذهب العامة لما عرفت من نسبة صاحب المعالم
القول بالتخيير الى اكثر اهل الخلاف ولا يعارض هذا ما ادعاه من عدم ظهور الخلاف بين اصحابنا في التخيير لان
المخالف منهم موجود وهو العلامة في فانه منع من جواز تعادل الامارتين حيث قال الاجماع على انه لا يجوز
تعادل العقليتين القائلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول العلم عند وجود الدليل فلو تعادل الدليلان
في نفسهما لزم حصول مدلوليهما فهو محال لاستلزام اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها
فمنع الكرخي واحمد بن حنبل وجوز الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الا
مارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعادل الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا
وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب على الظن انهما جهتا القبلة والحق ان
نقول اما بالنسبة الى المجتهدين فانه جائز بغير علم ولا نعلم فيه خلافا واما جواز الاول فلحصول ما دل عليه انه لا يمتنع
ان يخبر رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر
في ذلك اما حكمه التخيير في الاخذ بايهما شاء لانه اذا فعل ادى الواجب لا اولوية لاحدهما والمقابلة
الكعبة يتخير في استقبال اي الجهتين شاء وقال في التهذيب اللتين الا انه يمكن لقول الصغرى ولو فرضهما
حكما ما لم ترجح احدهما على الآخر فالاخذ بالتخيير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكمين في الفعلين
المتنافيين يقتضي ايجاب احد الفعلين وذلك يقتضي ايجابهما كليهما بدلا عن الآخر والله اعلم ويقع

واما الثاني فالمعول : بالعمل ثم ولم يثبت الاولوية لكل واحد بعينه ليحصل حصر في ذلك ع

لاحد شرعا فلانه لو تعادلت امارتين امارة على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال او لا

الفعل وخطره في وقت واحد وهو تكليف ما لا يطاق او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما كانا في نفس الامر متنافيين

لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الله تعالى او يعمل باحدهما دون الاخرى اما على التعيين

وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي او لا على التعيين وهو يقتضي العلم باحد الامارتين لانا اذا

خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو

القسم الذي تقدم بطلانه انتهى حيث تعين الاخذ بهذه الاخبار كان اللازم الرجوع الى الاصل لان

المراد من التوقف هو عدم العمل بهما على كونهما حجتين وانهما ساقطان عن درجة الاعتبار وعليه يلزم الرجوع الى [الاصل] لعدم

تحقق التعارض وليس المراد منه التوقف في العمل فان ذلك قد يكون محالا [illegible] المفروضة ومنه يقال الاخبار

الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو الذي لا يصح في نفي التخيير وعدم جواز العمل باحد المتعارضين وهو

الذي رواه الشيخ في الامالي مرسلا عن ابن بكير [illegible] لا يلتفت اليه لان ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح

عنه وارساله لانا نمنع [illegible] ذلك للجبر بالارسال واما الآخر فهو معتبر السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة وموثقة

سماعة فغاية ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما على الآخر والتوقف في ذلك لا [illegible] العمل بهما تخييرا

فلا ينافي الاخبار الدالة على التخيير وقد اشار الى هذا الجواب [illegible] ولا يخفى ان [illegible] عليهم لا ينافي

التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز الفتوى بانه حكم الله تعالى في الواقع وان جاز الفتوى بجواز العمل به

وجواز العمل به انتهى ولو سلم ظهور الدالة على التوقف في ذلك [illegible] ولا يعارض [illegible] الراجح

ثم ان الامر بالتوقف انما يرجع الى الراوي فيحتاج في تعديته الينا الى دليل فان قلت هذا [illegible] عليكم في اخبار التخيير

قلنا التخيير بالنسبة الى الراوي يستلزم التخيير بالنسبة الينا اما للاولوية او للاجماع المركب لا كذلك التوقف

لجواز ان يكون التوقف باعتبار التمكن من تحصيل العلم بما هو الحق من المتعارضين وربما اشعر به الاخبار

الدالة عليه فلا يجوز التعدي لعدم الاولوية والاجماع ولا يمكن ان يقال بشمول هذه الاخبار الدالة

على التخيير

على التخيير فان قلت الاخبار الدالة على التوقف مطلقة تشمل صورة امكان تحصيل العلم وعدمه فاذا

جاز للراوي التوقف في صورة عدم امكان تحصيل العلم فيجوز لنا قطعا لعدم القائل بالفصل قلنا لا

نقول بالاطلاق لحملها على الغالب من امكان تحصيله واما الاخبار الدالة على التخيير فلا يمكن تنزيلها

الا على صورة عدم امكان تحصيل العلم ثم قد يقال لو ترك الاخبار الدالة على التوقف على ظاهرها فانما

الامر بالاخذ بالمرجحات المذكورة فيهما [illegible] والاخبار الدالة على التخيير معتضدة بعمل الفرقة فيرجح

الطائفة على الظن وصرح به صاحب المعالم كما عرفت وعلى الفقيه العلامة في [illegible] في

التعادل التخيير [illegible] لكن لا اقل من الشهرة وهي اعظم المرجحات ومما يعضد الاخبار الدالة على التخيير

استناد ثقة الاسلام في الكافي وشيخ الطائفة في [illegible] الاول اعلم يا اخي انه لا يسع احدا تمييز شيء

مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه الا على ما اطلقه العالم ع اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله

فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا

بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من ذلك الا اقل ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد

علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله ع بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى

وما ذكره اخيرا الشيخ الجليل [illegible] ذكره المحدث الكاشاني فهو مؤيد وتقوى لما ذكرناه من عدم التنافي بين

اخبار التخيير والتوقف وقال الشيخ في [illegible] واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الآخر جملة

لتضادهما وبعد التأويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا

يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا

متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم ع قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به

احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين

الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان

الاجماع على صحتهما كان العمل بهما سائغا انتهى وما ذكره العلامة في منع جواز وقوع التعادل
منهما فيجب عنه بما ذكره في نه ويبحث انه لم لا يجوز اقتضاء التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز
ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وامارة الحظر لكن اذا اخذت امارة الاباحة فقد
ابحت لك الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمت عليك وليس هذا اذنا في الفعل والترك معا
بل هو اباحة وحظر في حالين متغايرين كالمسافر المخير في الاتمام والقصر في الصلاة لكن ان شاء صلى اربعا فرضا
وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما بشرط قصد الترخص وكما في علم الله ههنا
اذا قال المالك لعبده تصدقت عليك بدرهم ان قبلت وان ابيت فالاثنين لحقي هاهنا لك عن
الدين الواجب فان قبلت الصدقة ورفع درهما واختار دفع الاداء يعني عن الواجب فكذا ههنا اذا
سمع المكلف قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين حرم الجمع بين المملوكتين فانما يحرم الجمع اذا قصد الحل
عرض المولى عليه التخيير وهو قوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم وايضا ما ذكره منقوض بما اذا اتفق اهل المعنى با
الاباحة والامر بالتحريم واستويا على المستفتي فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة ولهذا في النهاية عما
ذكرها لم الوضحه قال في الثاني انما كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي
لا يمنع واذا حصل الاذن في الفعل لا يبقى الحظر لا يبقى حظر الاختيار وهو معنى الاباحة سلم ولكنا انه
بطلان الامارتين الحظر والاباحة فامتناع على ذات الفعل باهية باعتبار ولمحمل فان دفعنا الحرمة
الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم يرفع الحظر كان حظرا وهو ترجيح
للامارة الاخرى وان لم نقل الامارتان على ذات الفعل باعتبار ولمحمل فامت الاباحة على الفعل المقيد بقصد
ما وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك التنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على ذات
على اباحة شيء وحظره وما تقرير ما ذكره هو ان تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر وانما
لما قالوا يعمل بالاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة فانه على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ با

امارة

بامارة الاباحة وفي الامارتان انما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين لان كل شيء واحد كلا منا في
الامارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان عنيتم بالاخذ باحدى الامارتين
اعتقاد رجحانها فهو باطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما
اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان وفي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم
به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان جازما بحيث يحصل الفعل لا محالة كان الفعل في ذلك
الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه وان لم يكن
جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك
انتهى ما اريد وضعف هذا الجواب يوجد في بعض ما اختلفوا فيه من ان القول بالتخيير الى غير حد ملكي
الانفكاك ان المسئلة مشكلة والتحقيق فيها ان اللازم الاخذ بالاصلح يتبين الفساد فيه وان
تحقق هنا اذ التعارض لا يزال للمكلف وان اجماع على عدم جواز الرجوع اليه وطلب القطع امر غير
حصول منهما بتخصيصه وقلنا بالحجية كالظن او الحجية هذا تخصيص لا اشكال في دفع العمل عنه ولكنه
السؤال التخيير في العمل بهما لم لا يكون هناك اجماع عليه او اتفق معتبر واما ما ذكر فاللازم
الى ما يقتضيه دليل العقل وهو يقتضي التخيير كما اذا كان لمدلول التعارض دال على الوجوب والاخر
على التحريم ولم يترجح جانب التحريم باعتبار ما ذكر من ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وقد يقتضي
وجوب العمل بالتخيير حينئذ كما انه كان مفادهما الالا على وجوب فعل والاخر على وجوب اخر في حالة
في واقعة واحدة وقد يقتضي التوقف كما اذا دل على احدهما على ان الدال بالمعاملة العلانية
ينتقل الى غيره والاخر على انه ينتقل به الا على وجه انه يجوز ان يتوقف في العمل بهما او بحفظ
لا ولكن كلام من اطلق التخيير في الصورتين فانه ادعى الاجماع الا كما لا يبعد جمع الاحاد
وكذا الكلام في كل دليلين ظنيين متكافئين ولا قلنا بالتخيير في تعارض الخبرين مطلقا للمعقول

المنقوضة فيحتاج في التعدي الى كل متعارضين ظنيين متكافئين الى دليل الاختصاص المفروض با
لظنيين مع تقييد بالنص كما هو ظاهر كلام الاصوليين فهل يتعدى في تعارض القطعيين المتكافئين
كما اذا علم بالاجماع تخصيص الاصل وشك في اصل المخالف له التحقيق عدم جواز التعدي هنا خصوصا مع
النصوص وكلام الاصوليين بغير هذا ثم انه هل يتعدى الى المسائل اللغوية وغيرها مما يكتفى فيه بالظن
اذا تعارض فيها الظنيان المتكافئان فيها فاذا تعارض الدليل الدال على وضع الامر للوجوب مع الدال على وضعه
للندب فيتخير بالاخذ بايهما شاء اولا يتخير فيها اصلا والتخيير اذا كان من جنس الاحكام والا فرع
الجمع الى ما يقتضيه دليل العقل من عدم التخيير لاختصاص دليله بغير ما ذكر وبالجملة فالحكم بالتخيير يحتاج
الى دلالة وليس هو مما يلزم تعارض الظنيين في شيء انما الاذعان مع القول بالتخيير الاخذ باحد الحديثين
والجمع بين مقتضاه ولوازمه فيكون كما لو لم يعارضه اخر او التخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة تظهر
فيما اذا كان لاحدهما دلالة التزامية بانه لحل التعارض فيه اشكال الثاني لو اختار شيئا فهل يجوز
له العدول الى الاخر [illegible] لا الحق العدم اذ بمجرد اختياره يشتغل ذمته بحكمه والاصل بقائه الى تحقق
شغل
المطلوب اذا اوجب الحاكم زيدا يوم الجمعة [illegible] يوم الجمعة واختاره يوم الجمعة [illegible] الاولى
ذمته بوجوب اكرامه ويتعلق الخطاب المخير به والاصل بقائه الى تحقق المطلوب نعم انه لو جاز العدول
هنا للزم ترك الواجب الى بدل [illegible] محل البحث نقل التخيير في الكفارة بين الصوم والاطعام
حتى يقال انه على الواجب الى بدله وذلك لانه بمجرد اختياره يلتزم بالحكم ولا [illegible]
ولا كذلك اختيار الصوم فانه بمجرد اختياره لا يلتزم ولا انه بطل الا اذا جوز النسخ قبل حضور
وقت العمل وايضا لو جاز العدول عن احدهما الا الاخر [illegible] فائدة بل هو في
الحقيقة يرجع الى الاصل الاباحة غالبا اولى بالمنع لو عمل بعضهم باحدهما في الجملة لانه لم يمكن
العمل بالاخر قطعا فلا يكون عاملا بالجمع وهو واضح هذا كله اذا اختار وعند الحاجة الى العمل

باصوهما

باصوهما فافي المثال المفروض واما اذا اختار قبل الحاجة كما اذا يوم الخميس الخطاب فالاصل يقتضي بقاء التخيير
رسالة
ان قلنا بصحة التخيير قبل الحاجة اعلم ان المكلف لا يخرج في الواقع عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب
والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة فاذا قام دليل من الشرع على احدها فهو والا فمقتضى الاصل الا
البراءة والاباحة نفي الاولين ويثبت جواز الاتيان به وتركه لكن اذا حصلت شبهة من رواية
ضعيفة او ظن غير معتبر او فتوى فقيه في رجحانه اما الفعل في وجوبه او استحبابه وانتفى احتمال الحرمة
جهته فهل يجوز ان يحكم باستحبابه كما عليه القائلون بالتسامح في ادلة السنن اولا بل يكون شانه
سائر الافعال المباحة كما عليه العلامة ره في المنتهى وصاحب المدارك قال الاولى في غسل الاحرام قال بعض الحنفية
يستحب للمحتضر اذا اراد الغسل ولا اعرف له نصا ولا اشكال ان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل
قال ايضا ويستحب دفن الميت [illegible] من نزول القبر وقال الشافعي يجب ان يكون [illegible] الا الاستحباب
فيه على لم يثبت [illegible] الثاني [illegible] ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح فيه يتسامح
في غيرها فمنظور فيه لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام انتهى والتحقيق
ان يقال انه ان اريد بالتسامح في ادلة السنن قبول الادلة الضعيفة كاشفة عن الحكم الواقعي كشف الخبر
الموثق عنه ويكون بمنزلته فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا الذاته شرعا وبخطاب الشرع فالحق مع القائلين
بالمنع لعدم الدليل على ذلك بل لا اظن احدا يقول بهذا وان اريد انه يحكم باستحبابه لاجل الاتيان بكونه
مظنة الرجحان والمطلوبية وان استحبابه باعتبار هذا الاحتمال وانه تكليف ثانوي ظاهري كالتكليف
بالامر بتقليد المسلم وحمل فعله على الصحة وبالاستصحاب ما لم يقم من الشرع دلالة على الخلاف وبطهارة الشيء
والبدن ما لم يعلم بالنجاسة فالحق مع القائلين بالتسامح ولعل لا يبعد دعوى القطع بكون هذا
مرادهم والحاصل ان محل البحث انه اذا وجد امارة لا تصلح للحجية من رواية ضعيفة او فتوى فقيه
او نحو ذلك وانتفى احتمال المرجوحية فهل يحكم بكونه مستحبا بحسب الظاهر كما يحكم بكونه للاداء بل

زيد ملكا له ويكون وجود تلك الامارة سببا في الحكم باستحبابه اولا الحق خلاف الوجه الاول اذ الاتيان
بهذا الفعل احتياط فيكون راجحا ولا نعني بالاستحباب ههنا الا ذلك الحق خلاف الوجه الا الاخير اما اولا احتياط
فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما يحتمل فيه المنفعة ولا يحتمل فيه المضرة ومحل
البحث منه قطعا واما ثانيا فلانه لا يحصل به العقل فان من اقدم على الفعل الموصوف كان عرضا
متحققا بالامر ونطلب قربته بالاحتياط ما جوز الحكم بالاستحقاق ما يترتب عليه من الثواب في الواقع
ان صادفه وباستحقاق الثواب بنفسه وان لم يصادفه ولم يكن هذا الفعل عندهم لكن اتصف على صاحبه
قطعا ويشهد بهذا طريقتهم وسجيتهم واقوالهم وافعالهم وحكمهم به جزما لا يتبين فيه بعد ولا باخذ فيه نظر
وقد بلغ هذا مبلغا في الوضوح يكاد ان يلحق بالبديهيات وينظم في سلك الضروريات واما ان ذلك
من المستحب فواضح لان المستحب على ما عرفوه ما يترجح فعله على تركه فاذا كان شان الشيء هكذا عقلا فيكون
شرعا كذلك بناء على التحقيق من المطابقة بينهما وبالجملة لا شبهة في استحباب الاحتياط عقلا وشرعا يشهد
به ما ورد من الحث عليه كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه مما لا يليق ان يذكر هنا ولا
يشترط ان يكون الفعل مما يحتمل فيه الوجوب احتمال الاستحباب كاف فيرجع هذا الدليل الى ان القائل
من باب الاحتياط انه مستحب في نفسه ومن حيث كونه احتياطا لا انه من باب الحكم بكونه من اصل الشريعة ولكن
انه مستحب الثاني ان جماعة من الفقهاء اكثر اصحابنا وعليه ادعى الاجماع قال ابن فهد في عدة الداعي بعد نقل الروايات
التي اليها الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال الشهيد له في الذكرى في بحث تلقين
الميت قال صاحب الروضة هذا التلقين يستحبه جماعة واصحابنا منهم القاضي الحسين له ان قال والحديث
الوارد فيه ضعيف لكن احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وقال المحقق الخوانساري في
شرح الدروس قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واورد عليه
ان الاستحباب حكم شرعي كالوجوب ولا وجه للفرق بينهما والاكتفاء فيه بالضعاف واجيب بان الحكم بالا

ستحباب

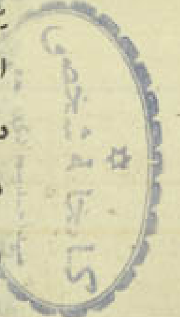
بالاستحباب فيما ضعف مستنده ليس في الحقيقة بذلك المستند بل بما ورد في تقرير الاسلام ثم نقل الروايات
ثم قال وما ترى يفعل الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة لا لاتباع الوجه صريحا او ظاهرا او احتمالا الكاشفة
للوجوب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة اليها الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية
على الاستحباب ثم قال ويحصل الكلام لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر بل
بين العامة ايضا يجري نفس ينجعها عند العمل لله ثم نقل عنه هنا وقال الشهيد الثاني في كتاب البداية
جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام
الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاف لما اشتهر بين العلماء
المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير ولما ورد عن النبي صلى
ونقل معنى الروايات التي اليها الاشارة وقال المحقق البهائي في النخبة وقد شاع العمل بالضعاف في
في ادلة السنن وان ضعفها ولم ينجبر والايراد بان اثبات احد الاحكام بها
هذا حاله مخالف لما ثبت في محله مشهور والعامة مضطرون في التعرض عن ذلك واما الخصوص
الخاصة العمل عنده ليس بها في الحقيقة بل بحديث من سمع شيئا من الثواب وهي ما انفرد بها ورواه
وقال في الاربعين بعد نقل بعض الروايات الاتية وهذا هو سبب تساهل فقهائنا في الجرح دلائل
السنن وقولهم باستحباب بعض الاعمال التي وردت بها اخبار ضعيفة وحكمهم بترتب الثواب عليها فلا
يرد عليهم انهم قد اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية والاستحباب
حكم شرعي وترتب الثواب عليه ليس مستندا في الحقيقة الى تلك الاحاديث الضعيفة بل الى هذا الحديث
المشتهر المعتضد بغيره من الاحاديث وقال الفاضل الخراساني في الذخيرة في جملة كلام له نعم يمكن
ان يقال ادلة السنن مما يتسامح فيه بناء على ما ورد عن المعصوم باسانيد مختلفة صحيحا
الحسن والصحيح وان اختلفت الفاظ الحديث عبارة ان من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان

له وان لم يكن كما بلغه لكن لا يخفى ان هذا الوصف انما يفيد مجرد ترتب ذلك الفضل لا انه قد رتبه
يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية وقال الشهيد الثاني في الدراية وهذه الادلة
وان ضعف بعضها الا انه لا نقص لها عن ان تكون حجة للعمل بها للعمل وجماعة تساهلوا بادلة السنن وخصوص من بلغه شيء
من اعمال الخير وقال بعض الاجلة والعلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن وقال صاحب الوسائل
فيما نسب اليه بعد نقل الروايات الآتية هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب
والكراهة بهو ثبوت اصل للشريعة والاباحة الثالث الروايات الكثيرة وفيها الصحيح والحسن كالصحيح وغيرها
مما يختص بصورة العمل للطائفة على الادعاء جماعة كما عرفت منها ما رواه في الوسائل عن محاسن البرقي
عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك
له وان كان رسول الله لم يقله ومنها ما رواه في عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام
بن سالم عن ابي عبد الله قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه قال في الدعاء ابن
طاوس في كتاب الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم الذي هو من جملة الاصول عن الصادق ع ومنها ما
رواه في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع
قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها
ما رواه في عدة الداعي عن احمد بن النضر عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي شيء
من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها ما رواه في عن
الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت ابا
جعفر يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها ما رواه في عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان
له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وقال ابن فهد في عدة الداعي روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه

الائمة

لطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وقال البعض
ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله من بلغه من
الله فضيلة فاخذ بها ذلك ايمانا فيها اعمالا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى
وقد عرفت من المباحث السابقة ان حجة الاصحاب فيما ذهبوا اليه هذه الروايات قال بعض الاجلة بعد
الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول عند الاصحاب ومن ثم اشتهر العمل بمضمونها بينهم بعد يا حتى في
جميع ما ذكرها فلا كلام فان العمل بالدليل انما يجب لو خلي عن المعارض وهو غير خال عنه لما عرفت من منع بعض
الاصحاب من استحبابه فكان الاحتمال يقتضي الاقدام عليه كان الاحتياط يقتضي عدم الاقدام عليه بقصد
التعبد مضافا الى احتمال كون الاتيان به بقصد التعبد لشرعيتها محرما ولذا اشتهر بين متاخري
الاصحاب من توقف استحقاق الثواب على نية الوجه ومعلوميته عند المكلف وعدم جواز التردد في النية
والى ان الفعل المذكور كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا يحتمل مرجوحيته وقبحه باصالة الاباحة
غاية الرخصة في الفعل لا رجحانه بحسب الواقع وقد اشار المحقق البهائي الى ما ذكرنا فقال وقد يعترض على من
تمسك بدليل الاحتياط باعتبار دخول الفعل بين الاباحة والاستحباب بالقطع وفيه نظر لان خطر الحرمة
في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلما فعله المكلف رجاء الثواب لانه لا يستحقه شرعا
ولا يصير منشأ لاستحقاق الثواب الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال
بالنيات فمدار هذا الوجه قد يمكن ان يستند ورد الحديث بها في الجملة ومن كونه لشبهها وادخالا
لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من التورع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت
من الاوقات بين الاباحة والاستحباب بل بين الكراهة والاستحباب فيما ذكره مستفاد السلامة ومما عليه يتعرض
للمناقشة على ان قولنا لعبد ابدا من الطهارة والاستحباب انما هو على سبيل المواساة واعطاء الفعال والا
فالقطع بالطهارة غير ... من التردد بعيد والتامل الصادق عن ذلك شهيد انتهى واما

فالثاني منع كون المسئلة اتفاقية لما عرفت من وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين على عدمه حيث
انهم لم يصرحوا بجواز التسامح واعتبروا شروطا معلومة في الادلة الشرعية على الاطلاق من غير تفصيل بين
الاحكام اللزومية والجوازية ولو كان هناك تفصيل وتسامح في ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا
عليه لدعاء الحاجة الفقهية ثم لو سلم شهرة القول بجواز التسامح فيقال الشهرة ليست حجة معتبرة في
استحباب عمل ورد فيه حديث ضعيف فان قوله [illegible] وكذا اجازة العمل بمثل الحديث الضعيف والحكم
بترتب الثواب على ذلك الفعل ايضا وليس هذا الحكم اصل الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالاحاديث الضعيفة
انتهى مع بعض تأويلها بان المراد انه اذا ورد حديث صحيح وضعيف على استحباب عمل جاز للمكلف حال العمل ملاحظة
دلالة الضعيف ايضا فيكون عاملا ابتغى الحجة تماما وفي الثالث منع ان التمسك بالاخبار المزبورة في نحو
هذه المسئلة لا يخلو عن اشكال لانه مسئلة اصولية لا يجوز التعويل فيها على الظن وقد اشار الى هذا الفاضل
الخونساري في شرح الدروس على ان كثيرا منها لا تصلح للحجية لضعف السند لجابر غير معلوم لها غاية



سلمنا ولكنها مختصة الدلالة على محل البحث كما ذكره جماعة قالوا ان مفادها انه اذا روى ان في
العمل الفلاني ثواب كذا فعل العمل لاجل ذلك وجاء بذلك الثواب تماما وجاء به وان كان ما روى غير
الواقع لا انه اذا روى اصل العمل ايضا كان الاتي به مثابا والفرق بينهما ظاهر سلمنا لكنها مخصوصة بما اذا
صرح بالثواب او سمع فلا يتم نحو الفتوى بالاستحباب لما لا تصريح فيه بالبلوغ والسماع وايضا مخصوصة بما اذا
صرح بالمطلوبية فلا يشمل ما يدل على ترتب التعقيب بالالتزام كان يقتضي الامر بالفعل لما تقدم
لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم بالثواب عليه اذا اتى به كان مثابا عليه ولا يفيد دلالة
على مطلوبيته واستحبابه شرعا كما اشار اليه في الذخيرة وحكى عن الفاضل العمري فقال بعد ذكر جملة
من تلك الاخبار ونقل الاستدلال بها على جواز العمل بالخبر الضعيف ما صورته قد تعمم هذا الاستدلال
الشهيد الثاني وجماعة من المعاصرين وعندي فيه نظر اذ الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب الثواب على
العمل

العمل وذلك لا يقتضي طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستند في وجوب الحق لضعيف
وجوبه الى هذه الاخبار كاستنادهم اليها في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه واذا كان الحال كذلك
فلقائل ان يقول لا بد من شرعية ذلك العمل وشرعيته بطريق صحيح ودليل مسلم جمعا بين هذه الاخبار
وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي انتهى سلمنا ولكن نقول هذه الاخبار ونحوها منطوق قوله
ثم ان جاءكم فاسق بنبأ اما من تعارض العموم والخصوص المطلق كما صرح به الفاضل الصهري فيما حكاه عنه فقال
في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على رد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او بغيرها وهذه الاخبار
تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم عليه السلام سواء كان الطريق عدلا او غيره طابق الواقع
ام لا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية جريا على القاعدة من حمل العام على الخاص
في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان
على عمل يتضمن الثواب لجنبه وبكونه فيه [illegible] كان لم يكن كما لمفهوم اشارة الى ان خبر العدل
ان كان يحتمل الكذب والخطاء جاز ان يخبر بما لا عن المعصوم عليه السلام والخبر الصحيح ليس معلوم الصدق انتهى او
من باب العموم والخصوص من وجه كما عليه المحقق الخونساري وغيره لان الاخبار دلت على ان الخبر الدال على
ترتب الثواب على عمل حجة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب على عمل وغيره دال عليه كالخبر الدال على ان
المعاملة الفلانية صحيحة او فاسدة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب بدل اخبار على نفس الفعل المنهي
من تركه فيعتبر خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر يقبل من حيث دلالته على ترتب
الثواب مطلقا وكيف كان فلابد من الحكم بالاية الشريفة اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان الترجيح في جانبها لقطعيتها سندا ووضوحها دلالة واعتضادها بالاصل وضعف
جملة من تلك الاخبار سندا وقصور بعضها كالقصور دلالة وتعليله بالامر في استحبابه
لعدم دليل عليه غيرها ونحن قد بينا الدليل القاطع عليه بل نقول بوجوب الاحتياط في مثل المقام

لم يكن يلتفت اليه فلو احتياطا لان الاحتياط انما يطلب في مقام الشبهة مع احتمال الخطاء ولا اشكال و
في ان الاحتياط مستحب به عقلا وشرعا قطعا لا انه لو تركه لكن ترك الاحتياط
كثيرة للاحتياط المحتمل غير مستحسن عند العقلاء ثم انا لا ندعي انه يقصد المتيقن في الفعل من حيث كونه
محل الاحتياط في الحقيقة يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم كالامر بالفعل المعين المعلوم
وليس في هذا تدين في النية نعم يلزم التدين في النية بالنسبة الى الفعل وليس فيها اشعار بحصول ما
احتمال انه كالبدعة كالتشريع والبدعة لانهما عبارة عن الاتيان بالعمل للمعلوم انه ليس من
الشرع بقصد انه منه ومعلوم عند المحقق هذا المعنى في المقام وما ذكره من اشعار رغبة الوصول لا دليل
عليه بل الدليل العقلي يدل على خلافه كما تقدم اليه الاشارة مع ان حصره هذا الفعل من حيث كونه احتياطا
واضح فهو كونه ندبا يمكن حصره واحتمال الحرمة حيث انه غير منع بعد دفعه باصالة الاباحة
المسوغة للاقدام على الفعل ومعارضته باحتمال عدمها ينفي قوة احتمال الرجحان لورود الخبر
الضعيف بحيث يمكن عن المعارض على انا نقول لو تم ما ذكره الخصم لكان اللازم تخصيصها بما اذا احتمل
التحريم ولو قطع بعدمه ودار الامر بين الاحتمال الاباحة والرجحان اتجه ما قلناه مما ذكره
يظهر ما في كلام المحقق ايضا وبالجملة حسن الاحتياط ورجحانه عقلا وشرعا مما لا ينبغي انكاره
بل ... على ما ذكره الخصم يلزم في صورة الوجوب ان يقع مصدره او كونه التشريع مباحا وكلاهما
باطل ومن هنا يعلم الدليل الاحتياط ... وبعض المعاملة ولننقل كلامهما تاكيدا للمطلب
وتحصيل البعض القوي بينهما الاول في جملة كلام له فان قلت ما ذكرته لا يتم في جميع موارده لان العالم
لان الاحتياط هو التجنب عن الحرمة والضرر لما يكون فيما احتمل في تركه الضرر مثل ان يرد بلفظ الامر
والنهي واما ... لا يتعلق الضرر قلت الاحتياط كما يتحقق في دفع الضرر كذا يتحقق في جلب المنفعة
ولانا لا نعني تحققه بالنسبة الى العباد بل الى ... واردة منها عجب للعبد في العقل وثواب الله
عظيم

عظيم ثم اعظم مراتب لا يخفى اهتمام والحسنات يذهبن السيئات بل مرتبة حسن فان تمام
جميع ما هو مطلوب للمحبوب ولو بعنوان الاحتمال يقضي انه لمن المحبوب يحب هذا بذكر الملبس
مرتبة محسنة عند العقلاء بل يحب الشرع ايضا لمن مرتبة للمقتصر على القدر المتيقن من المطلوب
كما ان مرتبة ... المحرمات للمحبوب والواجبات والمستحبات ليس مرتبة من اقتصر على الواجبات
فان الاول باحتمال ان يكون المحبوب يحبه ولا مانع منه يرغب ويجتهد في الجهاد فهو على اتم مرتبة
من الاطاعة العرفية واللغوية والشرعية بحيث قال تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وغير ذلك
وهو حكاية الى اللغة والعرف بلا شبهة ولذا في غاية مرتبة من النصح للائمة عليهم وورد ايضا
ما ورد في غاية مرتبة من المسارعة الى المحقق بطلب الشرع ومقاصده ورد في خبر ايضا ما ورد بل
ان تكلب ... على الاخطار ان الله ثم ابا ... ونعلم ... من الجهة الحسنة لعلة ... حسنة ووسيلة
الى التقرب بحصول المحبة للامتثال ورد في تحصيل مرتبة ... ما ورد ايضا بما يرتكب من حيث انه
نسبه الى الله ثم انه احتمل استحسنه وهذه الطريقة احرى بالمسامحة وقال الثاني فيما حكاه عنه بعض
نعم لا اشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في فضائل الاعمال مع الحكم بعدم ثبوت الا
حكام الشرعية بالاحاديث الضعيفة اذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن
هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مامون الخطر ومرجو النفع
اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع فان في العمل به مظنة الوقوع في
المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة شديدا او الاستحباب
المحتمل ضعيفا فيترجح الترك على الفعل ولا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون
الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل
وفي صورة المساواة تحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب ايضا لان المباحات تصير عبادة بالنية

فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل واستحبابه مشروطان اما جواز العمل بشرط احتمال
الكراهة فجواز العمل لاجل الحديث اذ لم يجد الحديث جوز العمل اذ المفروض انتفاء الحرمة لا يقال الحديث
الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة واحتمال انتفاء الكراهة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة
حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من خارج والاستحباب معلوم
من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امور الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف
بل اوقع الضعيف شبهة الاستحباب فيحصل الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع
دعوى المناقشة في الحصر الثاني ما يتجه والخلاف محكي اشرنا اليه في صدر المسألة لا يقدح شذوذ جماعة
على انه قيل رجع صاحب المدارك عنه قال في مواضع من كتابه قلت قال في كتاب الصلاة في جملة من
كلامه واما استحباب قراءتها في العصر فلم اقف عليه في غير رواية دعبل المتقدمة وهي ضعيفة بالارسال
الا ان هذا المقام يكفي مثل ذلك انتهى واما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه
لجواز ان يكون قصده فيما ذكره الخلاف المانع من التسامح فانه قد تكلم في المسألتين مع بعض العامة واهل
مذهبه المنع من ذلك واما ما ذكره الاصوليون فبعد تسليم عمومه يخصص بغير محل الفرض لما عرفت
من دعوى جماعة الاتفاق في المسألة على انه يمكن دعوى عدم التخصيص بان يقال ما ذكروه من اشتراط
انما العمل بالخبر ومعلوم ان التسامح في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف مثلا بل يجعله سببا للشبهة
الموجبة لاندراج الفعل فيما امر بالاحتياط فيه وعلى المناقشة في الحصر الثالث بالمنع وعدم كفاية
الظن في المسألة الاصولية مسلمة ولكن نمنع كون المسألة اصولية وانما هي مسألة اصولية لو كان
المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل ككون الخبر الضعيف الحجة
الصحيح دليلا على وجوبه وليس المقصود ذلك بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف
الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بظاهر يد المسلم وطهارة الماء ونحوهما

ولا شك

ولا شك في انه يعتبر فيهما اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في المسألة اذ لا فرق بينهما اذ كما
ان ظاهر اليد وعدم العلم بنجاسة الماء سببان للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك
ورود الخبر الضعيف سبب للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر واعلم انا ذكرنا لم يناقش جملة من
المناقشين في الاستدلال بالاخبار المذكورة من هذه الجهة وهي دلالتها ضعيف جدا لان الظاهر
الاستحباب كما يظهر من جماعة كون المقصود من تلك الاخبار ما ذكرناه وهو حجة ظهور ان خالف الظاهر
او لبعد احتمال الجماعة لعدم ترتب الفائدة التي ينبغي للمعصوم بيانها ولما فات الاطلاع عليها
اعترض به المحقق الخوانساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكرناه الا ان تلك الاخبار وبان الفعل
ندب اليه يستلزم الاستحباب لان خبر ثوابا اذا الامر يستلزم الثواب فاذا فعل ذلك رجاء للثواب
ثم ان ثوابه يرد هذا الاحتمال في البعض احتمال ان يكون المقصود في تلك الاخبار بيان ان
العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو ان يوقعها على
طمع في الثواب لما فاته لقوله وان لم يكن الحديث كما بلغه كما لا يخفى واختصاصه بالبلوغ والسماع
والتصريح بترتب الثواب غير قادح في الاستدلال اما لان المقصود من الاستدلال بها الابطال
عنع من التسامح كلية للمعصوم القائل بالفرق بين صور المسألة لكن الظاهر من صاحب المعالم الفرق
في جواز التسامح بين ما ورد فيه رواية ضعيفة وما فيه ضعف فقهي او لتنقيح المناط في الحقائق
بخلاف ذلك لانه ليس الا لاجل الثواب على ما يحتمل من رضا المعبود وانه يلتفت تفضلا كما اشار اليه
الفهم جدي سره والمحقق البهائي قال في مقام شرح الحديث ان قم على الراوي بترتب الثواب
غير انه قطر بل قوله ان العمل للفضائل مستحب او مكروه كان في ترتب الثواب على العمل او تركه
فدعوى التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان الثواب لا يكون
الا فيما ترجح حصله فيه على الاخر وليس المستحب الا الترجح وما نحن فيه من قبيل ما الى هذه

قوه ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه بحسب الظاهر وفي نفس الامر فهو حق لكن
ليس كلامنا فيه ولعله ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضى اه فلا يخفى ضعفه لان الاخبار
الدالة على الامر بالفعل الذي دل الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غايتها الدلالة على ترتب
الثواب على الاتيان بذلك الفعل لا على لزوم الاخذ بمضمون الخبر الضعيف الوارد فيه وان دل على المنع
من ترك الفعل ولو حكمنا بان هذا الفعل بحسب الظاهر محكوم باستحبابه لا في الواقع وذلك لكنا
بوصف فعل من حيث التماس وان كان في الواقع محتملا خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري
فقال فان قلت الثواب كما يكون للمستحب كذلك للواجب ايضا ثم حصر الحكم بالمستحب قلت الامر كما ذكرت ولكن من سمع
الثواب على شيء للواجب والمستحب لكن الروايتين لا يدلان على الوجوب بعد السماع والغاية يدلان عليه انه اذا
فعل اصل بعد السماع يكون مثابا وذلك لا يستلزم رجحان فعله لا فاذا ترك لا يكون الفعل تخيا حرم
هذا انه يدعى الان الوجوب في شيء بطريق ضعيف لكان نفعه حسنا لما ذكرناه انتهى واشار اليه ايضا المحقق
البهبهاني ثم ان منع التمسك بالاخبار من جهة معارضة الاية الشريفة لها ضعيف لمنع التعارض بينهما
لان مقتضى الاية الشريفة منع العمل بخبر الفاسق بلا تبين كذا قال المحقق الخوانساري وقد يجاب بمنع
التعارض بانا لا نعمل بخبر الفاسق في المسئلة لان منع العمل به حصل بحجة شرعية ودليلا على ان في الواقع
وقد بينا عدم دلالة هذا الحمل بسبب المحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد
في الخبر الضعيف وحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة دلت على منع العمل به لا على جعله سببا
بذلك فتم اولان الاخبار اخص من الاية الشريفة كما ذكره جمع وفيه تامل نظرا الى ان التعارض
من باب العموم والخصوص المطلقين لان المستفاد من الاية عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه
وعدم الوثوق بقوله اذا دل بكل على ما يشير اليه التعليل المؤكد فيها وهو قوله تعم ان تصيبوا والنظر
في هذه الاخبار ان الكف يجز في نقل الثواب على عمل بانه تم يعطى الثواب وان كان الحديث كذبا في

بدون النفس فيحصل تحقق مفهوم [illegible] العمل [illegible] ولا يخفى ما فيه

ايضا

ايضا لو كان قبول نقل الثواب شرطا بكونه من الطلب كغيره من الاحكام الشرعية فلعله لم يبق لهذه
الاخبار فائدة مع انك فهمت ان الفقهاء والمحدثين ذهبوا الى الاتفاق كما فهمنا وحسبك هذا اسفي
اولانه يجب ترجيح الاخبار بعد ظهور كون التعارض بينها تعارض العموم من وجه لموافقتها
لدليل العقل وفتوى اكثر الاصحاب والاجماعات المحكية في المسئلة لا شبهة فيها بحمد الله سبحانه كما
لا شبهة في ادلة الكراهة لا سيما الاستحباب من باب التسامح واما ما اورده بعض الطلبة على ما
على القائل بالتسامح وانه يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رؤية على ظهر كتاب او ورقة ملقاة او
مجهول عاري لصدق البلوغ على كل من هذه الامور وهو جار ايضا في ضعفه ونقل عن بعض من نجده
انه نقل عن بعض الاصحاب انه سلك الاخبار المخالفين في هذه المسالك فمنع رجوع اليها في المندوب
ورده بان الاخبار المذكورة وان كان يشملها لانه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم
والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة
لم يعهد مثلها في الاخبار        اذا سمع من يحمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كان اللازم
حينما اطلق التوقف في ذلك الاية والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في
احد المعنيين فهل يجب الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة اولا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته
فيكون قرينة على التعيين فيعتبر لما اشتهر عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادة
خلاف الظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظن كانت معتبرة وما دل على ذلك في بلاد
جرت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز التخلف عن طريقتهم ولا العدول عن قواعدهم نعم لو علم
تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف في
كل منها اذ التحقق في زمانه لعلم بعدم اطلاعه عليها لان القرينة انما تعتبر لو كان المتكلم ملتفتا
اليها لا مع جعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق والاطلاع فالذي يقتضيه اصالة العدم

الحادث وما خرج عنهما فيتوقف فيهما اللهم الا ان يعلم ثبوت غلبة ماله زمانه وطلا علم عليها كما هو الغالب

والشك في كون هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم ح بعدم التوقف لان مقتضى اصالة عدم التعيين

الا ان يكون الغرض مما اطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم ح بالاخذ بالغالب لما ذكر لكن

الحكم ح بالاخذ بالغالب لما ذكر يمكن الحكم بارادة خصوص احد المسميين باسم كذا واده مثلا اذا شاع وكثر

استعماله فيه سواء كان باعتبار كثرة الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الغرض من اللفظ

المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس فلو قيل في زرارة كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة

كان المراد حسن بن يوسف المطهر الحلي لكن لا يخفى ان الغلبة يختلف بالاعتبارات فلا بد من التامل التام حتى

لا يحصل الخلط بين تفع الابهام    اذا فعل النبي صم فعلا في مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم و

لم يجب التاسي به الا بالاباحة ولا الحكم بكون ذلك الفعل واجبا عليا بمجرد فعله صم بل يطلب من الخارج دليلا

فان ثبت ح الافا الاصل ابتدائه بالابتداء بالاعلى في غسل الوجه المامور به في الوضوء المجمل مما ذكرناه الا

وعدم الدليل على الوجوب واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك

بدليل التاسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمين واليسار ونحو ذلك

بل يجب التعويل على الاطلاق في تلك الواردة حتى تثبت للمقيد المجمل فعله صم على كونه احد افراد الكلي

الذي يتحقق به الامتثال فان الاصل في لوضوء الاخذ باطلاق الامر لكن قد يتوهم ان الاصل وجوب

الاتيان بما فعله صم دون الاخذ بالاطلاق وذلك لوجهين الاول قوله صم بعد الفراغ من وضوئه

هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فان الظاهر من قوله به عينه لا ما هو مثله لتعذر ارادة العين فالمقصود

والمماثلة انما يحصل لو وقع الفعل كما اوقعه من جميع الجهات فلو نكس في غسل الوجه مثلا وهو قد ابتدأ

بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله صم لا يقال المماثلة لا يحصل بالموافقة من جميع كذا يحصل بالموافقة الا

فيجوز التمسك به ح ولكن طول الكلام فيه لانا نقول المماثلة لا تحصل بقول المماثلة اذا وجبت

[illegible]

على الاطلاق

على الاطلاق كان الفاقد للمماثلة من جميع الوجوه ولا اقل اذا قال السيد لعبده افعل مثل ما فعلت فان العبد بذلك الفعل

ما كان ممتثلا لو ترك المماثل عاصيا ولا يرد ان نفي القبول لا يستلزم عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الا

تفصلا كما في انعقاد الفرق بترك الشرب لغير الله فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجين عن عهدة التكليف

بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد المرتضى فقال في الانتصار ان لفظ القبول مشترك في عرف

الشارع بين لمعنيين الاجزاء والثواب على الشيء والاشتراك وان كان ينزل على معاينة الا انه قد قام دليل

هنا على ان الامام محمول على الثاني لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك لكنه يستلزم نفي استحقاق

الثواب بصدق الابلاغ او الامتثال او للقربة وهو ينافي صحة الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء

بالمكروهات ولا يقال هذا القول منه صم لم ينقل عنه بطريق يحتج به لتعين ما عليه من الطريق الا الارسال لم

لا يصلح للحجية لانا نقول بل الصدوق رواه عن الصادق ع عن النبي صم من غير ذكر الواسطة فقال

وقال الصادق ع والله ما كان وضوء الله الا مرة مرة وتوضأ النبي صم مرة مرة فقال هذا وضوء

لا يقبل الله الصلاة الا به ونحو هذه الارسال يكون حجة كما يظهر من العلامة في بعض كتبه ومعنى ان الا

شادة على انه حجة كتابه ائمة اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيدين ومنا في المحققين وغيرهم

استدلوا به على انه المحقق البهائي في الاربعين الاتفاق على الاستدلال به ولعل ذلك لا اتفق

جواز التعويل عليه عندهم ويؤيده ما نص عليه في اول الفقيه من انه لا يورد الا ما يعتمد ويكون

حجة بينه وبين ربه الثاني انه حكى وضوء النبي صم كوضوء الامير ع في بعض الاخبار دلالة ما به نهي

الاتيان وجب الاتيان بمثله لانه صم بين واجبات الوضوء بفعله وكان فعله صم في مقام

بيان الوجوب المجمل فيجب الاتيان به وقد بينا فساد الجميع اما في الاول فلان ضعف السند لاما لعدم

حجية نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين بناء على شيوع جعل ما لحرفا له الفظ ع

فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى قاعدة الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح

ولعل التوقف او ظهور القرينة على الخطا فهي عدم الاشارة اليه في الكافي وريب في مقام نقل
الوضوء البياني ولا العثور عليه بطريق مسند مع بعد حصول التواتر والاستفاضة بالقرائن
القطعية للصدوق دون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث ولعل في سند الكلام
المشار اليهم دلالة على ثبوت الاحتمال لكونه من باب الالزام حيث انه منقول من طرق المخالفين كما اتفق
من الانتصار وهم كثيرا ما ينقلون عن المخالفين ويلزمونهم بها ثم ويؤيده هو ان العلامة في المختلف
لم يحتج به اصلا ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المحقق الاردبيلي ره بعدم ثبوته وبالجملة
الظن مع جماعة من مشايخ المتاخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي ره من الاتفاق على ان
من لابد محمول على كلفة وتقديره لكنا بردنا ثانيا بضعف الدلالة لان قوله ع لا يقبل الله كما يحتمل جعله
صفة للموضوع وهو المشار اليه بهذا كذا يحتمل جعله صفة للجملة ويكون المعنى هكذا ان اهملته فهو وضوء افراد
وضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به نظير قولهم اشتريته بالجناح الذي يطير الانسان فلا يلزم
من كون ما فعله فردا من ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاظهر اوفق بالقواعد ان كان الاول
بحسب بادي النظر اظهر المشهور الاول حاملا له على المماثلة ويستثنى جملة من الامور منها كالخفل
بالعمد في الحركات والسكنات التي لم تتغير في الوضوء بالاجماع ولا يلزم شيء منهما في الثاني
على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة في جميع الوجوه قائلا انها تصدق اذا تحققت
في بعضها كالصفات والمحال وقال المحقق الخوانساري في شرح سن في جملة كلام له رح لا دلالة
لان المماثلة لا ظهور لها في الامور التي يعلم انه ليس من باب العبادات والاتفاقات واما في امور
مثل الفصل بين الافعال لا انه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات التي اتفقت فيه وهو وجودها
من السرعة والبطوء وغير ذلك مما لا ريب في عدم متابعته ولو لم نقل بظهوره وجوب رعاية
المساواة في غير ذلك اقل من عدم ظهور الواجب انتهى ما يضم الذي يظهر من صاحب الوسائل وهو قوله

توضاء

توضا مرة مرة وذيلها وهو ما اشار اليه في الذخيرة من قوله توضا مرتين وقال هذا وضوء من
ضاعف الله له الاجر ان المراد لا يقبل الخ بيان عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى
اعتبار الكيفية واما في الثاني فبالمنع من كون الفائدة في ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم
العلم به لا يستلزم عدمه قطعا على انه يحتمل ان يكون الفائدة فيه الرد على العامة في قولهم
بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ومن تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة ع
قد اعتنوا ببيان فساد ذلك غاية الاعتناء واما في الثالث فبالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد ظهر
مما ذكر ان مجرد ما فعله النبي ص في الوضوء لا يدل على الوجوب في حقنا كما في غيره وعلى هذا يحمل بفعل
فعل الائمة ع اذ لا قائل بعدم وجوب التاسي به ص ووجوب التاسي بهم ع على الظن مضافا الى
عدم الدليل عليه والاصل ينفيه بل قد يستظهر من بعض الاخبار ان الامام ع اذا فعل فعلا كان
الواجب التاسي به علم فيلحق به فعل النبي ص لعدم القائل بالفرق على الظن وذلك الخبر ما رواه
الصدوق في الفقيه في باب صوم التطوع عن عبد الرحمن بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله ع قال اوصى
رسول الله ص الى علي ع وحده واوصى علي ع الى الحسن والحسين ع جميعا فكان الحسن اماما
فدخل على الحسين ع يوم عرفة ~~وهو يتغدى الحسين ع~~ على الحسن ع وهو يتغدى والحسين ع صائم
ثم جاء بعد ما قبض الحسن ع فدخل على الحسين ع يوم عرفة يتغدى وعلي بن الحسين ع صائم فقال
له الرجل اني دخلت على الحسن ع وانت صائم ثم دخلت وانت مفطر فقال ان الحسن ع كان اماما
فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتاسى به الناس بالامام ع واحتج المانع تعليله التوالي المتعقب
بما ذكره ع وهو واضح قلت ليس في الرواية تصريح من الامام ع بوجوب التاسي ولا فيها ما يتفرع
عليه بل غاية ما تدل عليه ان الناس لما كانوا يتوهمون من فعله الوجوب تركه لبيان الجواز و
توهم الناس قد يكون باعتبار اصالة وجوب التاسي وقد يكون باعتبار امارة فاسدة

فلما ان قبض [illegible] كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي [illegible]

كنوهم صدد القبيح والتوهم اذا وجدوه في مقام منهم فيكون سبب التوهم اعم والعام ليس
فيه دلالة على الخاص اللهم الا ان يقال الاحتمال الاخير بالنسبة الى عادة الناس بعيد فيكون
السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى استعاد الدواية بتقريره عليه السلام على ذلك ودلالتي
لو كان اصالة وجوب التاسي مجرد صدور الفعل امرا ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة
لكان اللازم على الشخص او الامام عليه السلام نصب الدلالة في كلها لبعيد منهم على المباحة او المستحبة
نفي الوجوب وهذا اللزوم كثرتها لعين وقوع الافعال الغير الواجبة منهم عليهم السلام وهذا باطل قطعا
والاكثر بنقل هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك اعلم انه اختلف جمع من متاخري المتاخرين
في دلالة الاستعمال على الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم بعدم استعماله في غيره او بكونه
مجازا فيه وشك في كون ذلك اللفظ حقيقة او مجازا من امارة اخرى غير حقيقيا هو الذي
دام ظله العالي والسيد الاستاد دام [illegible] وذهب بعضهم الى عدم الدلالة وان اللازم التوقف في الحكم با
لحقيقة والمجاز فلا دلالة للاول تصريح الاصوليين بذلك منهم المرتضى وابن زهرة والعلامة والسيد
عميد الدين والبيضاوي والى ذلك السيد في اول كتاب الذريعة وادعى بعضهم ان كون اللفظ
حقيقة هو نص اهل اللغة او توقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة [illegible] في القرآن
يستعملون اللفظ في بعض الفوايد ولا يدلونا على انهم متجوزون مستعيرون لها نعلم انه حقيقة قال
في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب الدليل لا شبهة في استعمال الامر في
الايجاب والندب معا في اللغة والعادة والشريعة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وما
الاستعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
وعلى هذا صرح في مسئلة [illegible] وغيره وقال في مبحث العموم والخصوص بعد اختياره القول بالاشتراك لا
ينبغي الذي يدل على ذلك ان كل لفظين [illegible] انه لا يستقر [illegible] تستعمل تارة للعموم واخرى في

الخصوص

الخصوص الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته لا يراد به الا الخصوص وقد
يراد به العموم ويقول القيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا
معلوم ضرورة ومما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة فيهما او
موضوعة لهما الا ان يوافقونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه
الجملة يقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص هو الذي نعتمده فان قيل دلوا
على ان نفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد يستعملونه وليس بحقيقة ثم دلوا
على انهم يستعملون هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما يستعملونها في العموم وانما غاية الفرق [illegible] ذهب
الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعرف باستعمالهم
وكما انهم انما استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه
وكذا اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها
بدلالة ان اللفظة يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له
فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون [illegible] حقيقة هي الاصل التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل
الى انه مجاز بالدلالة لقطعنا بذلك للحقيقة لكن علمنا بالدلالة على انهم ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا
[illegible] اهل اللغة [illegible] ضرورة انهم سموا البليد حمارا والشجاع اسدا على سبيل
التشبيه والمجاز لكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص واما المطالبة
لنا بان ندل على كيفية الاستعمال واحدة فانا لم نرجع في ذلك الا [illegible] فيلزم [illegible] الدلالة
واعتماد [illegible] ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انه فرق
لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال ان يريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها
في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردة في العموم والخصوص تفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا

تدرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفا لادركناهما كما قد بينا في هذا

الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في انه ما

يوجد امر كان يجوز ان يكون الوصف نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون

الى ان اللفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا

اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له لان القسم الثاني في محض الدعوى وما بنى على المذهب الذي

على الوقف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يجوز فيه الخصوص وفي تلك الخلاف عليه

يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم فقال لهم بل هذه اللفظة على الحقيقة للخصوص

فاذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل هذا

حالنا وحال مخالفينا في هذا الحكم من ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا عمرو ما كان وادعى

انه خارج عن زيد في الدار فقد وافقه في ان زيدا في الدار وانما خصمه في ان زيدا في الدار فالدلالة

لانه لم يدع خصمه فانما خصومتنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع القرينة فقد سلموا لنا الاستعمال

وادعوا امرا زائدا عليه فلا بد له من الدلالة ولم نحتج نحن الى دليل وقد يمكن الطعن على هذا بان نقول انتم تدعون

استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم مجرد الاستعمال لو امكنكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل

اذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا على ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها

هذا يجري في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار وادعى خصمه ان معه عمرا وفي ان كل واحد

منهما يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس بنافع على موضع الخلاف والتحصيل ولا تقول

وهذا موضع يمكن ان يكون فيه الجواب بان الاصل في الاستعمال التعري عن القرائن والدلائل لان

الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز المعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة يعني

فانا ادعينا هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا

متمكن

نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم

الضروري بتوقيف اهل اللغة على ذلك كما علمناه في حمار واسد وكان يجب الا يقع خلاف في

ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل

وقد نظرنا فيما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون

الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا يقع الا مع قرينة لا يقع من مذهبه في

ان ذلك مجاز دخل على الحقيقة وهذا هو نفس المذهب مما يقال لهم كيف وجب في كل في مجاز اهل

اللغة به من الالفاظ وبما استعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في

قوله تعالى وجاء ربك وسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظاير ذلك وامثاله

مما تفرع اليه وتشعب ان يعلم انهم يتجوزون بذلك ويقولون ان اللفظ لا يدل على المراد ضرورة من غير

اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص وهو ضرب

من ضروب المجاز عندكم والاولى بهذا الباب كله في حصول العلم ويمكن من يرتب استدلالنا على هذه

العبارة فنقول قد ثبت بلا اشكال استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص جميعا وقد وجدنا اهل

اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المخاطبة انهم يتجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك منهم

في صنوف المجاز على اختلافها فوجب ان يكون مشتركة وان قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها

في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا

الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز اليس كل الكلام على الاستدلال الذي

بطلان هذه الدعوى في خروج هذا الموضوع عن بابه ودلالة على خلاف مذهبكم وليس يجد هذا

الدليل مستقصى في شيء من كتبنا السالفة على هذا الحد وقد بلغنا غاية المنتهى ولا يخفى ان

قولنا وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين ما يدل على الاتفاق على كون الاستعمال في الجميع

الواصل ظاهر في الحقيقة والا لم يكن في التسوية بين الاستعمال في اللفظ الواحد والتعدد دلالة على
ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة فيهما بدلالة استعمال اهل اللغة العربية لها تارة في
القول واخرى في الفعل وان ثبت ذلك فظاهر الاستعمال دليل الحقيقة الا ان يقوم على المجاز دليل وتقدم
ذلك لان لغة العرب انما تعلم باستعمالهم وان كان استعمالهم اللفظة في معنى واحد من غير دليل على انهم
متجوزون به يوجب القطع على انه حقيقة فيه فكذلك يجب اذا استعملوه في معنيين مختلفين ومحجة
ما تلناه ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان الحقيقة يصح ان لا يكون لها مجاز
ولا يصح ان يكون مجاز الا حقيقة له ولا يلزم على ما ذكرناه المجاز من حيث كان مستعملا لانا اعتبرنا
فيه ما يوجب ظاهر الاستعمال الدليل ولو خلينا والظاهر لحكمنا فيه بالحقيقة وليل الاصل ان نعول على استعمال لفظ
الامر في الفعل على صحة استعماله في القول ففي مسلم لكم ذلك بل لا بد في استعماله في الفعل من قرينة تدل عليه
وذلك فلو خلينا والدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال بلا شبهة في دعوى خلاف الاستعمال
ضعيف الدليل على انا لو ادعينا ذلك لكم لو خلينا والدلالة عليه لان الاصل في الاستعمال ان يكون مجردا عن
القرائن من حيث كان الاصل فيه هو الحقيقة التي لا يفتقر الى القرينة واذا ادعينا ذلك فقد ادعينا
ما هو الاصل فلم يجب علينا دلالة انتهى وقد صرح ايضا في مواضع من كتابه بهذا الاصل وقال العلامة
ره في النهاية في البحث التاسع في ان المجاز على خلاف الاصل وتقديره من غير حرج ان فائدة الوضع اعلام
الغير ما في الضمير باللفظ الموضوع لذلك المعنى فاذن الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانه لو لم يكن
اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا اصل منهما بالاصل والقسمان باطلان اما الاول
فبالاجماع وبانه منافية للحكمة فانه من الممتنع ان تضع الواضع لفظا لمعنى لم يكتف به في التعبير عنه
لو لم يكن استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل التردد بحيل الفهم
ويصير كلام الشرع مجملا حقيقة ومجازا وكذا جميع ما ينطق العرب لتعدد تلك الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها

انها ان

فكان لا يحصل الا بعد الاستكشاف ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب
او على مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو لم يحمله على مجازه عند التجرد كان
حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما او على
قال احملوه اما على هذا كان مشتركا او لا على امور ثلثة الوضع الاصلي ونقله الى الشرع وعلية النقل والحقيقة
يتوقف على امر واحد هو الوضع الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا وهذا
دليل الاصالة ولان الوضع الكافي في الدلالة فكانه قال اذا سمعتموني كذا فافهموا كذا فمن تابعني في
استعمال اللغة وجب ان يجري على النهج ولهذا سبق اللفظ الحقيقي الى الذهن دون المجاز ولو قال لنا مثل ذلك الذي
في المجاز كان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى
اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي اخترعتها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى
سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان
الاصل هو الحقيقة والا لما ساغ ذلك انتهى ونحو هذه الادلة ذكر في المحصول لكن المجاز خلاف الاصل
وقال في البحث التاسع فانه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده
لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة ولانه
لزم احاله والتوقف على وضع ثاني ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقال السيد عميد الدين بعد
الاشارة الى الادلة الثلثة التي ذكرها العلامة واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه
معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من
اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى كان اعتقاد كونه حقيقة
في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى في الاول معلوم
وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في ذلك المعنى في كونه موضوعا له او لما ناسبه والدليل

الا ولان مثلها الاول والثالث مثالي الثاني وقال المحقق البهائي في مبحث المشتق انه يستعمل في الازمنة

الثلثة فالاصل في الحقيقة رجح الاستقبال بالاتفاق وقال المحقق الخوانساري المشتق قد يستعمل في

كان متلبسا بالمشتق منه ونحو ذلك ونحن سنفصل والحق ان كل واحد منهما والاصل في

الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه لمانع وهو مجازيته فيبقى الاصل معمولا فيما عداه

منه ومن كان متلبسا ان يكون المشتق حقيقة في كليهما وما استدل به الخصم على المجازية مردود فيبقى

الاصل سالما ونحو هذا صرح البلغنوي والابهري وقال البيضاوي المجاز خلاف الاصل لاحتياجه

لوضع المناسبة ولاخلاله بالفهم وقد صرح بهذا الاسنوي ايضا ولم ينقل خلافا مع غاية حرصه

على نقله وقال فخر الدين في شرح المبادي انهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال و

قد ادعى جمال الدين الخوانساري شهرة هذا الاصل بينهم وتقدم في مبحث وجوب حمل اللفظ على معناه



الحقيقي نقل عبارته وقد تحصل من العبارات ان الاصل المذكور فيما اتفقوا عليه وقد تضمنت بعضها

دعوى الاتفاق عليه ايضا وقد صرح به السيد الاستاد دام ظله وادعى ان الحكم بالاصل المذكور وقد تكرر في

كلامهم قاطعين به من دون تردد واستشهد بالخلاف واستشهد بالتتبع الثاني ان نحو استعمال اللفظ في

المعنى الواحد انه حقيقة فيه ان ذلك هو من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في

اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له بعينه بازائه لا يشكون في ذلك ولا يتوقفون

فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التوقف في

ذلك بعض احوال التوقف فان تعريف اللغات بطريق النقل غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات

غالبا باستعمال اربابها وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف

اللغة متى راى يستعملون اللفظ في معنى متى ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه

لغته لم يمكنه ان يصححها وتتبع استعمالات اهلها وادعى ان توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص

وفي الامارات

الامارات المقررة غير مسموع الثالث انه لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا او واسطة

بينهما لان استعمال الصحيح كما هو المفروض هنا لا يخرج عن احدها اتفاقا والثاني باطل لانه لو كان مجازا

لكان مجازا لا حقيقة له لان المفروض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى او استعمال لكان مجازا الحقيقة

من الاستعمال ولا يكفي فيها مجرد الوضع والثاني باطل لان المجاز لا حقيقة له اما ممتنع كما ان المشتق

والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز واقع لكنه نادر على التقادير يلتفت المطلوب اما على الاول

فظاهر واما على الثالث فلان المشتبه لا يحمل على الفرد النادر بل على الغالب فيتعين ان يكون حقيقة في

ذلك المعنى الرابع ان الحقيقة اولى من المجاز فيجب الحمل عليها عند الشك اما الاول فلتوقف المجاز

على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لا محالة يستدعي امورا

لا يحتاج وضعا ولا معنى ونقل عنه الخاطر لعلاقة بين المعنيين وقرينتها وقد تعرى الاول الحقيقة

انما يتوقف على الاول خاصة وكانت على الخامس ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان

المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض صالح ليسابقه في الفهم والتبادر

المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما اذا استعمل في معنيين وشك في مجازية واحد منهما وعلم مجازية

واحد منها وعلم مجازية الباقي السادس ان اللفظ استعمل في المعنى ولم يظهر انه باعتبار القرينة

فالاصل ان يكون باعتبار الوضع اما على تقدير الجهل بالعلم بانتفاء القرينة فواضح لان شرط

المجاز وجود القرينة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ولهذا صار التجرد عن القرينة فواضح

لان شرط المجاز وجود القرينة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ولهذا صار التجرد عن القرينة

الاستعمال عن دلائل الحقيقة واما على تقدير الشك فيها فلان وجودها حادث والاصل عدمه

السابع ان الغالب في الاستعمال كونه بطريق الحقيقة ولذا اتفقوا على لزوم الحمل عليها اذا دار المعنى

الحقيقي والمجازي وعلم تكلم منهما فيلحق المشكوك فيه في الغالب كما هو الحال في المجازية والطريقة المستمرة بينهم

الثامن انه من لوازم الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذه اللفظة
اذا اطلقت وجب حملها على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه اما ان لا يحمل على شي
او يحمل على غير هذا المعنى من مستعمله او غيره وتعدد المستعمل فيه المشكوك في كونه حقيقة ومجازا
والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجود اللازم يستلزم وجود
الملزوم التاسع انه قد ثبت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرينة وجب حمله على الحقيقة وهنا لما كان
المستعمل فيه الذي يحتمل كونه حقيقة منحصرا في معنى كان اللازم الحمل عليه والحكم بكونه حقيقة نعم لو كان متعددا
ولم يعلم ان ايها حقيقة واطلق اللفظ وجب التوقف في الحمل على خصوص كل واحد منهما وليس ذلك
للمنع من كلية وجوب الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة بل لصلاحية كون كل منهما هو حقيقيا
ولذا نعلم هناك اجمالا بان اللفظ محمول على المعنى الحقيقي ولا نحكم بالتعيين والحجة في الكلية ان تجريد
المتكلم اللفظ عن القرينة ليس الا لاعتماده على الوضع اذ لا سبب للدلالة الا الوضع او القرينة فاذا انتفى
احدهما تعين الاخر ولهذا نحكم فيما اذا علم المعنى الحقيقي واطلق مجردا عن القرينة بانه المراد الا ان علم الاتساع
من حيث هو هو نوع في الحمل عليه وهو واضح وبالجملة يحصل الظن من ملاحظة كليته كما لا يخفى العاشر ان هذا
اللفظ لما كان موضوعا لمعنى البتة المفروض لزوم ان يعرف الواضع غيره وضعه قطعا وهو يستلزم
الاستعمال فيه غالبا لان تعريف الوضع بالتنصيص غير ثابت في اسماء الاجناس ونحوها مما هو من نوع الكلام
نادر جدا وقد فرض انحصار الاستعمال في المعنى المفروض فيحصر الوضع فيه على انه معلوم بل الغالب تعريف
وضعهما التعريف بالترديد بالقرائن وهو لا ينفك عن الاستعمال في الحقيقة والمجاز جدا وفي
فمع انحصار الاستعمال في المعنى المفروض يتحصل الوضع فيه ايضا والثاني ان الاستعمال حين الحقيقة
والمجاز ولذا اختلف في حجيتهما وقد تقرر ان العام لا يدل على الخاص بشي من الدلالات وضعفها على الاول
بان الذين جعلوه دليلا على الحقيقة في موضع النزاع اما الاول فللمنع وتحقق اجماع القوم في المسئلة
كيف

كيف وقد شاع بينهم وتكرر في كلامهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة قال الشيخ في العدة بحث في
ان الامر حقيقة في القول فقط دون الفعل ايضا فاما من تعلق بالاستعمال في كونه حقيقة في الصيغة مشتركة
وقال السيد ان هذه اللفظة قد استعملت في الفعل كما استعملت في القول فينبغي ان يكون حقيقة
فيهما فان الجواب عنه ان نقول ان ذلك كله مجاز وليس في نفس الاستعمال دلالة على الحقيقة لان
المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ثم قال فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة قيل له ان
نفس الاستعمال لا يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان
ينصوا على انها حقيقة او يجد اللفظ تطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قدمنا ذكرها
فيما مضى الفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز
طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز
الا حقيقة له لم نعلم ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان
يكون الواضعون اللغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت
حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في شي من المعنيين
ثم نطرا على الواضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز
وانما كان يتم ذلك ان لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيحمل ما ابتدئ
باستعماله حقيقة وقد بينا انه يقولون بذلك وقال المحقق في المعارج بعد الاشارة
الى فرق بين الحقيقة والا لكان استعمال الجرف في الكريم كذلك وقال ايضا الاستعمال كما يوجد
مع المجاز كذلك مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به خصوصا وقد بينا اولوية المجاز على
الاشتراك وقال العلامة في بيان الاستعمال قد يجيء فلا يقع الاستدلال به على الحقيقة
وقال فخر الاسلام في الايضاح ولو قال اكثر ما يكون ثابتين والاقرب المساوات اقول الاول

قد الشيخ في فط وابن البراج وقطب الدين الكيدري كلانه يستعمل فيهما وهو دليل الحقيقة اما الاول
فلقوله تعالى لقد نصركم الاية واما الثاني فلان سؤال ابن عباس عما استفتي به فاجاب بجمعه للمواطن
عند احصاره وكلا يرد الاستثناء للاصل لا للتواطي ولا للاشتراك عند الاطلاق في القدم والمتاخر
قال ابن ادريس والمفيد وابي القاسم بن سعيد وهو الاصح عندي للاختلاف الناس في الكثير وحد
له في الشرع ولا اللغة ولا العرف لا استعمال الاعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص وسؤال
ابن عباس لفهم السامع الاطلاق لفظ الاتفاق عند الاطلاق وهو من امارات الحقيقة عند الاطلاق
انتهى وقد تقدم من الفاضلين المذكورين في كلام يدل على منع دلالة الاستعمال على الحقيقة وحمل
تنزيل كلامهم على نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة اذا ثبت وضع اللفظ وشك في غيره لا خطر
يا باء ظاهر كلامهم وتعليلهم سلمنا الاجماع ولكنه انما يكون حجة اذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام وهذه
المسئلة لا يناط فيها بقول الحجة فيصلح لان يكون كاشفا وما الاجماع هنا الا اجماع المورخين
على امر واطباق الاطباء على كون الارباد بالطبع واما الثاني فللمنع من هذه كيفية دعوى
التواتر والاستشهاد بعادة اهل اللسان مقدوح فيه اما اولا فللمنع من تحقق العادة و
عدم معهودية تعريف اللغات بالتنصيص لا يستلزم حصر معرفتها غالبا بالاستعمال الا ان
الغالب معرفتها بالترديد بالقراين والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد ونحوها وبالجملة
فالغالب وجود كثير من الامارات المعتبرة في الوضع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من تحقق
العادة الاتفاق على كون مجرد الاستعمال دليلا على الوضع وهو انما يصح الاعتماد عليه اذا كان
دليلا على كونه حجة وهو ممنوع لان الاتفاق انما يكون حجة هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام
او قول الرئيس ومعلوم ان كون الاستعمال دليلا على الوضع لا يطلب فيه قول الحجة ليكون الاتفاق
عليه كاشفا عنه بل الكلام فيه كالكلام في المطالب الحكمية التي يطلب فيها الواقع ونفس الامر كما

انه لا يكون

انه لا يكون الاتفاق هناك حجة فكذا هنا واما الثالث فللمنع من ندرة المجاز بعد الحقيقة
لوجود امثلة كثيرة اتفاقا فيها كقوله تعالى عن ساق وشابت له الليل ونحو ذلك مما لا يحصى عددا
سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر كذلك استعمال اللفظ في غير موضوعه الشاذ في كونه حقيقة نادر
من ذلك النادر ولا يمكن دعوى الالحاق بالغالب سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن
ويمنع الخصم حجية هذا الظن واما الرابع فلان الحجر ولو توقف الشيء على امور لا يوجب حجية
بالنسبة الى ما لا يتوقف عليه اذ لذلك ليس امارة ظنية حتى يحتمل حجيته للعموم ما دل على حجية كل ظن
ان قيل به وما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل الحد اعني قيام الدليل على عدم حجيته لم
يكن بعيدا واما الخامس فللمنع من حجيته وعدم وجوب فحص استعمال اللفظ لا يستلزم
تبادر ما استعمل فيه من نفس اللفظ حيثما يطلق بل يفهم ذلك بعد العلم بانه لم يستعمل الا في المعنى فان
هذا الامر مما لا يكون الا بعد العلم باستعماله فيه فالنفي في الحقيقة لا يكون الا من دليل من خارج واما
السادس فلان الكلام فيما اذا لم يعلم بانتفاء القرينة ودعوى اصالة عدم القرينة في موضع الشك انما يجيء
لو قيل بحجية الاصل المزبور وهي في حيز المنع للمعارضة باصالة عدم الوضع للمعنى المستعمل فيه فان ادعي
عدم معارضة هذا باصالة عدم الوضع لغير المستعمل فيه فبقي اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض فالتحقيق
في الجواب الحقيق ان ما يترتب على الوضع لابد ان يكون من جهة حصول العلم به او الظن المعتبر
واما غيره فلا يكون دليلا عليه على الظاهر من قاعدة ارباب الفقه والاصل المزبور ليس دليلا مفيدا للعلم
ولا امارة ظنية على عدم الحادث وانما هو مستفاد من ما دل على حجية الاستصحاب من نحو قوله لا تنقض
اليقين الا بيقين فلم يتقدم ثبت ان التمسك به انما هو في المسائل اللغوية غير وجيه فتامل واما السابع
فللمنع والغلبة فان جماعة ادعوا غلبة المجاز سلمنا ولكن نمنع من حجية الظن المستفاد من الغلبة كما مر تحقيقه
واما الثامن فلان لوازم الحقيقة للمجاز مع القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهي العلم

لوجد المستعمل فيه ثم ان هذه انما تكون ثمرتها لو علم بانه لم يستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن

على هذا لم يبق للمسئلة ثمرة بعدها وانما الثمرة في المسئلة تحصيل العلم بان ذلك اللفظ لم يستعمل

الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصورة الاولى من اهل اللغة بعد جميع اهل اللغة لا ينتج تحصيل الثالث في حمل

اللفظ الصادر في الصورة الثانية على ذلك المستعمل فيه لجواز ان يكون حقيقيا فيجب حمل الطلاق وهو به الثالث

عليه ويجوز ان يكون مجازيا فلا يجب لحمل الطلاق المعين الثالث عليه الجواز استعماله عنده هو لا في المعنى

الموضوع له وان لم يستعمل فيه اهل الصورة الاولى واما الثاني فلان ذلك مسلم فيما لو علم بثبوت المعنى

الحقيقي واما مع الشك فيه فكيف يمكن دعوى ذلك ومع ذلك فهو مبني على العلم باتحاد المستعمل فيه

عند جميع اهل اللسان كما لا يخفى واما العاشر فلان غايته حصول الظن من جهة الغلبة ولظن

المستدل بالحجية والحق ضعف هذا القول بكون المعنى المفروض معنى حقيقيا اما لان الظن بالاستعمال

يدل عليه وان كان من وضعه اعم من الحقيقة والمجاز بناء على ان الغالب استعمال الحقائق ولذا

كان فيما انما علم المعنى الحقيقي والمجازي فيشك في حمل الخطاب على اي منهما الحمل على الحقيقة وقد

اتفق اجماعهم عليه ولا يتبين هو لا دلالة الدالة على الحقيقة والمجاز وكونها مفيدة للقطع يكفي

فيها بالظن وقد جرت عليه العادة اهل اللسان نعم لو عارضه اقوى منه وجب العدول عنه

ولان اعدلنا من هذا الاصل فيما اذا استعمل في معنيين وعلم بانه في احدهما حقيقة وشك في

في الاخر حكمنا بمجازيته المشكوك فيه لمعارضة ظن الاستعمال اغلبية المجاز على الاشتراك

وهي بالنسبة الى غلبة الاستعمال في الحقيقة كالاخص بالنسبة الى الاعم ولا شك انه اذا تعارض

الاعم والاخص كان الواجب تقديم الاخص فكذا هنا قطعا ومن هنا يظهر صحة الاستدلال

بالوجدان في ومنع نفي المجاز بمعنى الحقيقة مطلقا ولما اشير اليه سابقا من

الادلة لا ينهض كما اشار اليه سيد الاساتيد فقال بعد الاشارة الى توجيه المنع بما

دعوى



دعوى قلت البحث في هذه مقصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقايقها واما

المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولها لا انها عطلان الدليل

المذكور فاسد لانه مبني على خلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع

والفرق بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى باعتبار الاول دون الثاني

انتهى واما دعوى اللحاق النادر الغالب فانما يصح جوابا للخصم محل النزاع فيما اذا علم باستعمال

اللفظ فيه دون غيره واما اذا علم باستعماله في معان وعلم بمجازيته باعلا واحد منها وشك

في كونه حقيقة ومجازا فلا الوضع مثل هذا كثير لعله انه على الجواب في التقدير الاول كما لا يخفى

ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بالوجه الاخير بناء على كونه مفيدا للظن او للاجماع الاصوليين واهل

اللسان عليه كما ادعى ولا يقدح فيه عبارة الشيخ في العدة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة لان غاية

ما يستفاد منه منع دلالة الاستعمال من حيث انه استعمال على الحقيقة وهو لا يستلزم منع

دلالة غيره عليها كما في محل الفرض فان سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم ولعل لذا اشتهر بينهم

ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويحتمل ان يكون مقصودهم عدم دلالته عليها فيما اذا دار بين الا

شتراك والمجاز لا مطلقا وكيف كان فلا يلتفت نحو عبارة العدة صراحة ولا ظهورا في خلاف ما عليه القوم

في المسئلة من لزوم الحكم بالحقيقة ومنع حجية هذا الاتفاق يبطل بذلك دليل الكشف اجماع الاصوليين

واهل اللسان في رضاء الشارع بما حكموا به في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية او الكشف عن

ثبوت امارة ظنية او علمية على ما ادعوه ومع حجية الظن مطلقا انه لا ريب في ان انعقاد اجماع العقلاء

على امر ولم يكن شرعيا يجعل الحجة واقعية لكن يشترط فيه شروطها بحيث يمنع النقض باتفاق اليهود

ثم انه لو علم بوحدة المستعمل فيه عند جميع اهل اللسان فلا اشكال في لزوم الحمل عليه حيث ما ورد منهم فكلا

سواء سمي حقيقيا او مجازيا ولا فائدة مهمة في التسمية واما اذا شك فيهما بان احتمل استعماله

في بعض فروضه اشكال من اصالة علاقة فيكون من فروض المسئلة ومن ان المعتبر في امثال المقام
حصول الرجحان بمعتقاد او عدم دليل على حجية الاصل المزبور والحق الاخير وان حصل الظن
بالعموم فيلحق بالعلم وعلى تقدير التوقف في جميع الصور فاللازم الرجوع الى ما يقتضيه
الاصول العقلية وهي التي يتمسك بها في الخطاب بالمشترك من اصالة البرائة في صورة
واصالة بقاء اشتغال الذمة في اخرى لاشتراك هذه المطالب في اجمال الدلالة وتلك الاصول
من لوازمه وسيلة اعلم ان ما تعلق به الاوامر الشرعية قد يكون مصلحة في نفسه
ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره
ومطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه
مطلوب لذاته ولغيره وهو فعل العبادات فانها لا تصح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه
لاتفاقهم على توقف بعض العبادات عليه فاذا تمهد هذا فنقول اذا ورد من الشرع امر بشيء واختلفوا
في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون
واجبا لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر ... او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجود
الغير وينتفي وجوبه بانتفاء وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه والذي يقتضيه التحقيق هو
الاول لنا ان المفهوم في نحو افعل وجوب الفعل مطلقا من غير تعليق على امر ... وكونه مصلحة
لذاته فمن ادعى التقييد والتعليق على شيء اخر وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة وحينئذ ...
يدفع بالاصل احتمال وجودها وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح الاصل ...
والذي ... العلامة والسيد الاستاد قدس سره فيه هو الاصل في الفعل من الخطاب كونه واجبا لنفسه
كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من غير تعليق على امر لكن الشهيد
اجاب عنه بان ... الكثرة ... الاشتراط الظاهر على الوجوب وغلبة في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية

وقد نقل

وقد نقل عنه هذا الكلام المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروضة وغيرهما في مقام
الجواب عن استدلال القائلين بكون الغسل واجبا لنفسه بالاوامر المطلقة الواردة فيه ...
هذا ... فيما اصلناه فيقال ان ظاهر الامر وان كان كما ذكرتم الا ان غلبة الاشتراط ...
التوقف في الاخذ بالظاهر بل يجب الحمل على ... الغالب وتحقيق ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة
كلام الشهيد يحتمل الاختصاص بما علم كونه شرطا او شك في كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل
لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مطلقا فلا قدح فيما اصلناه اذ ...
وخاصة لا يقدح في الاصل قطعا ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب بان يقال هذا واجب او يجب
عليك كذا ويجري ذلك فيما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره في الحكم
بكونه واجبا لنفسه ... انه اذا اتى ... كان مجريا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في
مقام الامتثال على الوقت الذي علم وجوبه وهو الوقت الذي يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره
وذلك لان الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقفه ايضا ... القائلون بتوقفه
عليه وتقييده ظاهر به لان ذلك خلاف الاصل ايضا فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه
من اخرى هذا كله فيما اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم
بعدم كونه واجبا لنفسه وشك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول
او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط
احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف وهذا ما اختاره السيد الاستاد
قدس سره ومن ان دلالة الامر على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف ... المحقق
يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد
قيل ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه الكثرة

الى حمل التعبير ومن ثم كان ذلك التبادر عند التعارض شيئ وهذا احسن ٥ قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا نفسيا من جهة الاطلاق لا غير ان قلنا بان له دلالة اخرى ما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا نفسيا كما يظهر من السيد الاستاد حيث قال في جملة كلام له فان المناسب في ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا في نفسه انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهوره في الاطلاق والثاني ظهور الخطاب في كون الشيء واجبا نفسيا ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز ولا ريب انه ينبغي ح اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكر اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به باعتبار كونه اظهر منه من المجاز مطلقا ولو انه الاذهن فتنبه ثم ان السيد الاستاد قدس سره بعد ذكره التحقيق الثاني قال ومثل هذا الدليل ما دل من الوجوب الغيري مع تعيين الغير في الوجوب الشرطي مع الاطلاق ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب ولا احتمال ان يكون ذلك القطع بارادة خصوص الوجوب ولا يتعلق بالنظر الاصولي احتمال في الكتاب ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر الندبي هو ساقطا لاجل الندب مع وجوب الصلوة الا ان يبقى الاشتراط وهو خلاف الاجماع [illegible] لكنا بالخطاب بغير الحدوث [illegible] التقييد والمجاز [illegible] لا ريب في التزام لعدم جامع الامكان هو التعيين والا لكان عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله في ضعفه هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ثم بمثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بناء على [illegible] عن الوجوب النفسي قال قدس سره ايضا قبل هذا ان صيغة الامر الوجوبية في الطلب ان يكون لنفسه فان تعذر فالوجوب

النفسي



لنفسه كان واجبا للغير فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كان مجازا ويترتب عليه ما اذا احتمل ان يكون مندوبا للنفس فان امتنع كان مستحبا للغير فان تعذر انتقل الى الاباحة انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وقد يناقش في بعض ما ذكره مما لا يخفى

**تذنيب**

اعلم انه اذا ثبت كون الشيء واجبا لغيره فلا اشكال في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بما وجب له ذلك الشيء فلم يجب وكذا لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف به وجوبا وانما الاشكال في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان قبل دخول وقت الصلوة التي وجب الوضوء لها بنية الوجوب او الامتثال وهذه مسئلة خلافية يظهر الاكثرون من اصحابنا على الثاني ولهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات واجبة لنفسها والقول بكونها واجبة لغيرها انه على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلوة وعلى الثاني ينوي انه عبث وقطعهم بانها يرى ان هذا القول قول الاصوليين وانه قال في وجوب غسل الجنابة وانما شرط هذا الغسل بان كان للجنب عليه الصلوة واجبة وقد يعين طريق وجوب اداء الاغتسال من جنابته يجب عليه ان ينوي الاغتسال الرافع للحدث واجبا تقربا الى الله تعالى ويكون الغسل هنا واجبا لغيره لان الغسل طهارة كبرى هي شرط في استباحة الصلوة فيجب الصلوة على الجنب لا يجب عليه هذه الطهارة التي هي شرط فيها اما ان لم يدخل عليه وقت صلوة الواجبة ولا عليه صلوة واجبة ولا قضى عليه فان يجب [illegible] والذي يدل على خلاف ما ذكره محققو علما الفن ومصنفو كتب اصول الفقه وهو ان الغسل قبل دخول صلوة المفروضة والطواف المفروض لا يتأدى الغسل قبل دخول الوقت في صفة الوجوب [illegible] الغسل كونه شرطا في صلوة هي واجبة على المكلف المغتسل في الحال [illegible] دخول الصلوة المفروضة ثم قال [illegible] الا عند دخول وقت الصلوة [illegible] الاغتسال [illegible]

فقال هذا المكلف لا اريد ان افعل المندوب الذي هو الاغتسال في هذا الوقت الذي هو قبل طلوع الفجر بل اريد ان اصبح
ولا اغتسل فان قلت يجب عليه في هذا الوقت الاغتسال في هذا الوقت الذي هو قبل سلمت المسئلة بغير اشكال لانه عين
الوقت الذي عينته لوجوب الاغتسال وان قلت لا يغتسل خالف الاجماع وفيه ما فيه من الشناعة وعندنا با
جماعنا ان الصيام لا يصح الا الطاهر من الجنابة قبل طلوع الفجر وانه شرط في صحة صيامه بغير خلاف فيجب
الاغتسال وجوبا لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذا مسطور في الادلة والاغتسال قبل مجيء هذا
لا اشكال فيه بل هذا الحيل في وجهين اثنين وهو ان الامة بين القائلين قائل يقول بوجوب
نفسه الاغتسال في جميع الشهور والاوقات والساعات وهذا المعترض منهم وقائل يقول
بوجوبه لما ادعيناه وشرحناه وليس هاهنا قائل ثالث بانه ينبغي طول الاوقات السنة ما عدا
الاوقات التي عينتموها واوجبتم في ليالي شهر رمضان فانسلخ من الاجماع بحمد الله سبحانه تم كما
قرره وحسبه عارا وشنارا واما الوجه الثاني وهو قوله كلما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مثله فصحيح
ومعناه لان مسئلتنا ليست من هذه الاقسام بسبيل ولا من القول بقبيل لان الواجب الذي هو صيام
رمضان يتم من دون نية الوجوب للاغتسال وهو ان يغتسل لرفع الحدث مندوبا وقربة لله تعالى
وقد ارتفع حدثه وصح صومه بلا خلاف فقد تم الواجب بغير نية الوجوب التي تمسك الخصم بانه لا تم
الواجب الا به وقد اريناه انه يتم الواجب من دونه وبغيره انتهى ولعل حجتهم فيما صاروا اليه ان
السبب والعلة في وجوب ما هو واجب للغير ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا لو سقط وجوبه سقط
وجوب هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح با
لبديهة وفيه نظر ولذا صار جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخونساري والمقدس الاردبيلي
وصاحب الذخيرة وغيرهم الى الخلاف قال الاول في المشارق بعد نقل احتجاج القائلين بوجوب
الطهارات لنفسها والقائلين بوجوبها لغيرها لكنهم اعتقدوا ان هذا المعنى يستلزم ان يكون

وجوبها

وجوبها بعد وجوب شروطها او عنده مضيقا ولا يخفى ما فيه اذ الاستلزام ممنوع لان غاية ما يلزم من ذلك
المعنى ان لا يجب الطهارة عند العلم او الظن بان ما هو مقصودها والغرض منها لم يمكن الاتيان به
ولم يصر واجبا في وقته واما اذا علم او ظن انه سيصير واجبا ويمكن الاتيان فلا مانع من القول بوجوبها
لذلك الغرض وان لم يجب بعد لكن وجوبا موسعا يتضيق بتضيق الغرض ثم قال وهذا اظهر انما ذكره
صاحب الذخيرة في بحث وجوب الغسل للصوم ومقتضى العبارة ان المكلف اذا اراد تقديمه وكانت ذمته
بريئة من مشروط بالطهارة نوى الندب بل اعتبروا الوجه وهو كذلك بناء على القول ان وجوبه لغيره
ورجح بعض مشايخنا المعاصرين جواز ايقاعه بنية الوجوب من اول الليل وان قلنا بوجوبه لغيره وكانه
اراد به الوجوب الشرطي والا فالوجوب المصطلح منتف قطعا انتهى منظور فيه انتهى كلامه وقال الثاني [illegible]
الى ظني ان الوضوء مثلا يصح فعله بنية الوجوب لمثل الصلوة المندوبة مع برائة ذمته عما يشترط به
اما بمعنى الشرطية او الوجوب الشرطي او مطلقا لم يقصد به معنى لم يكن منه حصول الذم والعقاب بتركه بخصوصه من
غير مدخلية الشروط لظاهر الاية والاخبار وعدم نقل التفصيل عن الائمة وان خصصه هذا المعنى فيمكن ان يقال ليس معلوم
فيمن يشتغل ذمته بالشروط بالواجب ايضا كما قال في شرح الشيخ المقصد فمن العمرة وايضا يجب لعلوم تامة ويكفي الصحة
مطلقا ونحو بنية الوجوب الى ان قال وكذا القول بائمة المسائل قال مع اعتقادي صحة نية الوجوب بالمعنى المتعارف هاهنا
اول الليل ان وجب الغسل للصوم لان المفهوم من الاخبار على تقدير وجوبها الا انها هو وجوب الغسل ليلا مطلقا
قبيل ان قلنا ان وجوبه لغيره ولان المتحقق معنى الوجوب حج اي الصواب بفعله والعقاب بتركه في الجملة
قائل به فلا باس به فهو ان الثالث لا مانع من ان يكون الغسل واجبا لغيره ومع ذلك يتصف وجوبا قبل دخول وقته
اذا كان وجوب الغاية في وقتها مظنونا او متيقنا قطع المسافة التي واجبا الحج لتوقفه عليه والحج ولم يجب الا بعد
الاتيان في الحج اذا كان قطع المسافة قبل وقت الحج ثم يصح فعله بنية الندب بل الوجوب بل نقول صحة الصوم مشروطة
بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر لا كلما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل

قبل دخوله فترتفع بفعله نية الوجوب انتهى كلامه ره ويرد عليه الاكثر النقض بنية الصوم فانه يجوز
ايقاعها اول الليل مع انها واجبة قطعا والتحقيق ان مقدمات الواجبات المضيقة تجب قبل
وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادات الحكم بصحتها وتحقق
الامر به لان العبادة لا تنفك الا من جهة الامر ليس هو كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها
شرعا ولا تعلق الامر بها ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يأت به
يفوت المأمور به لا مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة قيام دليل في الخارج على مطلوبيتها في
الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستكشف الخ واما اذا لم يقم عليها دليل فلا الحكم بها لا عقلا
ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وقت وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحكم
الحكم به لتوقفه في العبادات على الامر المفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل وجوب
ذيها في الحجة العقلية التي ذكرناها على الامتناع ليست بناهضة للمنع من كون العلة في
وجوب ذيها للغير لجواز ان يكون اصل الامر بها منشأه من تجربة العلم والظن لوجوب ذيها في
المستقبل مع المطابقة للواقع وهذان حاصلان قبل الوقت فلا يلزم تقدم المعلول على
علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها اعلم ان لفظة في تستعمل في معان منها
الظرفية وهي حقيقة نحو الماء في الكوز ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
ومنها السببية نص عليه جمع منهم صاحب القاموس وابن هشام ومثل له ع وان امرأة دخلت
النار في هرة حبستها وانكره المحقق والعلامة والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن فخر
الدين وهو لا عبرة به لان شهادة الاثبات مقدمة فتم ومنها الاستعلاء نص عليه الحاجبي
وعن البصريين انكاره ومنها معنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم ومنها معنى من ومنها الالصاق
والحق انها حقيقة في الظرفية فلا يجوز حمل اطلاقها المجرد عن القرينة الا عليها لا انها مشتركة



بينها وبين غيرها ولو كان في غيرها او فيها وفي غيرها حقيقة لكان المتبادر غيرها او هو معها
واللازم باطل لما بيناه من ان المتبادر الظرفية ولانه قد حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة
في الظرفية فلو كانت في غيرها حقيقة لزم الاشتراك والاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين
دعوى كونها حقيقة شرعية في السببية ومجازا في غيرها ويدفعه اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون
مرادفة للام في عرف الشارع لان اللام حقيقة في عرفه كغيره في السببية قطعا والاصل عدمه لان
الغالب عدم ترادف الالفاظ في تأدية معانيها بلا ريب ومن هنا قد يحصل قاعدة كلية وهي انه اذا دار الامر
في اللفظ بين جعله مرادفا لغيره او لا كان مقتضى الاصل عدمه ثم ان الظرفية المستفادة من في التي هي معنى
حقيقتها هنا ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار لها بكون المظروف في اول الظرف او وسطه او اخره لا
اشتراك الثلاثة في معناها عرفا وتدرج بما ذكر في التمهيد اعلم ان لفظة من تستعمل في معان
منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكاه او زمانا على قول المبرد وابن درستويه والاخفش و
الكوفيين فيما حكى عنهم ولجواز ابن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع مجيئها لزمان بالجملة
ووقت من اول الليل وانكره البصريون فيما حكى عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين
نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومنها البدلية ومنها الظرفية ومنها معنى الى وعدها في الزائدة
في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد قيل وهي لعموم النفي وعن الاخفش جواز زيادتها في الموجب
لقوله تعالى ولقد جاءك من نبأ المرسلين اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان مجيئها في معنى الثلاثة الاول
مجاز لا يحمل عليه الا مع القرينة ولم يحك فيه خلافا وانه حقيقة في الاخيرة واما فيها فاختلف فيه الا
صوليون فذهب العلامة ره في بعض كتبه الى انها مشتركة بينها لا يحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه وجعله
حقا على الاولى فانه يطلق على الاقل كصحة حمل اللفظ على بعض موضعها فانه يحمل على الثاني قيل لا
يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان المأخوذ اقل من النصف كان يكون قبلها او بعدها

مبهم يصلح لان يكون الجوهر لها تفسيرا له ويحمل اسم ذلك الجوهر عليها فانه يدل على ان الثالث كما
صرح به بعض الائمة قيل ويرد عليه انه يضع الذي موضعها ولعل الحجة في دعوى الاشتراك وروده مستعملا
في كل من المعاني الثلث والاصل في الحقيقة وذهب البعض وحكي عن الآمدي الى انها حقيقة في
الاخير لكونه حينئذ شاملا للاولين لانها في الاول تبين مبدء الخروج وتميزه عن غيره وفي
الثاني تبين المأخوذ منه والاشتراك المعنوي اولى لعدم تعارض العلاقة فيه بانه لا يلزم من الاشتراك
في معنى كلما وضع اللفظ له دون غيره من خصوصياته والا لزم نفي الاشتراك بين الكل وجزئه ولا يرجع
في ذلك الى اهل اللغة وفيه نظر ولكن يحكى عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها للتبيين الجنس
وحملوا من في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا من الاوثان
الرجس واستبعده بعض الائمة قائلا ان الدراهم هي العشرون في قولك عشرون من الدراهم
ومحال ان يكون الشيء مبدء لنفسه وكذا الاوثان نفس الرجس فلا يكون مبدء لنفسه وقد ذهب
بعض الى انها حقيقة في التبيين مجاز في غيره ولعل الظاهر من الصحيح كونها حقيقة
في الاولين لا غير      اعلم ان اللفظة التي تستعمل في معان منها الانتهاء زمانا نحو صمت الى
الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها بمعنى مع كما قيل ومنها بمعنى في كما قيل ومنها بمعنى اللام
كما قيل ومنها بمعنى عند كما قيل ومع الفراغ اتفاق تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في
الاول واما الاشكال في ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية او الكمية والثمرة تظهر في قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة
دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة
على انتهاء الكمية لا تكون الاية الشريفة دالة الا على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع
وبينها فهو نص في جواز الابتداء بالغسل منها متمسكا باطلاق الاية والحق عندي ان الاول لوجوه



لوجوه الاول ان المتبادر منها عند اطلاق انتهاء الكيفية لانه اذا امر بغسل اليد الى المرفق وابتدأ
المامور في غسلها منها لم يعد ممتثلا قطعا وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا
منها الثاني انه لا شك في كونها الغالب في استعماله مطلقا فيلحق المشكوك به الثالث انها لو كانت
لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما تتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام
المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم مثل فيما ذهبنا اليه لانها
تتعلق بالفعل المذكور قطعا واما قلنا من ان الاضمار خلاف الاصل فوجهه ان الغالب
في اللغات عدمه وما كان كذلك فهو خلاف الاصل وايضا فقد علمنا من عادة اهل اللسان وسيرتهم
انهم لا يعطلون اليه الا بعد وجود القرينة عليه وليس الا لكونه على خلاف الاصل وايضا لو كان
موافقا للاصل لانسد باب الاستفادة من طريق اللغات اذ لا كلام الا ويجوز فيه
الاضمار وهو في الاغلب يكون من وجوه عديدة ولا يمكن ارادة جميعها فيلزم الاجمال
وهو مناف الاستفادة قطعا وبطلان اللازم ظ وبالجملة لا شبهة في كون الاضمار خلاف
الاصل ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والفاضل المقداد والحلي
الجلي والمحدث الكاشاني من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لما بينا انها لها معنا
وعلى هذا التقدير فهل يجوز باطلاق فاغسلوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق او لا فيه اشكال من ان الاصل العمل بالاطلاق
على اطلاقه حتى يظهر المقيد وهو لم يظهر هنا الا ان الفرض الاجمال ومن ان الاجمال في الاطلاق
يبقى هنا شيء وهو انه اذا دار بين الامر بحملها على شيء مع حملها على انتهاء الكلية فهل الاولى
الاول او الثاني فيه اشكال من دعوى جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ ابن زهرة ما
يشهد ان اسامها في كثير الشواهد في الاستعمال بل ربما يظهر من المرتضى ان حملها على

اولى فانه قال الفقها الى اذا احتملت الغاية واحتملت ان تكون بمعنى مع فحملها على معنى مع اولى لانه
اعم من الغاية ومن تصريح الحاجبي بان اتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد من كلام نجم الائمة
انه غير ثابت وان الشواهد التي ذكرها مما يرجع الى كونها للغاية فتدبر         اعلم انه قد
تضمن كثير من عبارات القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بقول مطلق فقال
شيخ الطايفة في بحث الفاء للتعقيب لما اجماع اهل اللغة وفي المنتهى الفاء وقد لا خلاف ان
الفاء توجب التعقيب وفي المعارج الفاء للتعقيب باجماع علماء اهل العربية ونحوه ما في تهذيب وقال السيد
عميد الدين والدليل على الفاء موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه باجماعهم في ذلك
وامثاله حجة وقال فخر الاسلام في شرح المبادي فذهب بعضهم من لا تحقيق له الى انه ليس كذلك
اجماع اهل اللغة وقال الفاضل المازندراني الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك
قال بعض اصحابنا والذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال الرازي انها انه
للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال العبري والدليل عليه كون
كذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني في هذا على اجماع الادباء على نقله من ائمة اللغة انتهى وحكى عن
الفراء والنوادي القول الى القول بعدم افادتها الترتيب مطلقا وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها
تفيد الترتيب بل في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال الحلال مع قرب الى التعليل وعن
الجرمي عدم افادتها اياه في البقاع والامطار وقال في المعارج بعد حكمه بانها للتعقيب ومنهم من
جعلها للتراخي ايضا انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب
الترتيب بلا مهلة كما صرح به العلامة وغيره لانه المتبادر عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه
والمرجع فيه الى العرف فنحو تعقيب عبد الله بن عقبة الاول عادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كما في
قوله ثم خلقنا النطفة علقة وصح ما ذكر العلامة ونجم الائمة والشهيد الثاني في المحقق البهائي

وصاحب



وصاحب الغاية البادي فخر المحققين السيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن قال الدماميني
في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى زمانه وتوعد عن الاول سواء حصر في العرف
اولا انما هو بطريق المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للعطف
نحو قوله ثم جاءني زيد فعمرو واكرم زيد فعمرو فانا ادعت الترتيب بلا مهلة الاجماعات المنقولة المعتضدة
بالتبادر والقول بالمنع من افادتها ذلك مطلقا او في الجملة لو سلم ضعيف والاستعمال في خلاف الترتيب
لو سلم لا يصلح معارضة لما سبق كما لا يصلح صحة التقييد بالتعقيب مع وجود الفاء ان سلمت لان ما
سبق كالنص النسبة للحصين فيقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة
لدعوى الاجماع كون الفاء الجوابية للتعقيب بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ في بحث الصريح في
ذلك فانه بعد ان استدل على وجوب الترتيب في الوضوء بكون الواو في قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق الاية للترتيب ايضا من وجه اخر وهو انه قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فاوجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة بدلالة الفاء في قوله فاغسلوا
ولا خلاف ان الفاء توجب التعقيب ثم قال فان قال قائل على هذه الطريقة ان الفاء في هذا الموضع
ليست للتعقيب بل هي للجزاء والفاء التي توجب التعقيب مثل قول القائل اضرب زيدا فعمرا والفاء في
الاية مجراه الجزاء مجرى قول القائل اذا جاء زيد فاكرمه ولا فرق بين القائلين ان الفاء اذا دخلت
للجزاء لا يصح قطع الكلام عنها واذا كانت للتعقيب صح قطع الكلام الاول لانه يقول في قوله ذلك اضرب
زيدا فعمرا ان تقتصر على قولك زيد ولا يصح في قوله اذا جاء زيد فاكرمه الاقتصار على الشرط فقط
فقلنا لا فرق بين القائلين في اللغة ولا اشكال في ان الفاء في اللغة تقتضي التعقيب بعد
ان لا يكون من نفس الكلمة ولا فرق في اقتضائها ما ذكرناه بين ان يكون جزاء او عطفا لان قول
القائل اذا دخل زيد فاعطه درهما الفاء فيه موجبة للتعقيب ان كان جزاء لانه يقتضي تعقيب

منه للمفضول يستحق الاعطاء كما انه في قول القائل اضرب زيدا فعمروا اذا وقع الفرق بين الجيب ان لو قعد
لعمر فكيف يظن الفرق بين القائلين ومن في ايضا استدل بالوجهين اللذين ذكرهما في سبب كما قرره
في اللغتين صرح بالتعميم ايضا فقال الفاء للتعقيب سواء كانت عاطفة او جزائية
لتعميم صار العلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من النحاة واحتج لذلك بانها
لو لم تكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء اذا كان اسما نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل
لاتفاق اهل العربية على لزوم دخولها عليه فالمقدم مثله وبيان الملازمة انها لو لم تكن للتعقيب لكانت
لغيره فينافي بانه ح يوجب حصول الجزاء عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه وفيه نظر واضح و
لو قيل بان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب بل الظاهر العدم لتبادره من الاطلاق وصدق الامتثال
مع التراخي في نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقبول بعضها فيه الفورية والتراخي فيصح ان يقال في
المثال فاكرمه بعد سنة او نحو ذلك من غير تأكيد ولا تجوز لم يكن بعيدا وقد اختاره جماعة كالمحقق الثاني
والمحقق الخونساري وصاحب الكشف والتفتازاني بل حكى عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني فخالف
واذا لا يجوز التمسك بالاجماعات الحكمية لو هنا بعموم الى الخلاف مع احتمال تنزيل اطلاق
العبارة المتضمنة دخولها على غير محل الحيث وبالجملة ليس في نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان ذهب
الى بغداد فاذهب الى البصرة واذا دخل الوقت فتوضأ دلالة على لزوم الاتيان بالاكرام و
الوضوء والذهاب الى البصرة عند المجيء والدخول والذهاب الى بغداد [illegible]
الاكرام عن وقت المجيء والوضوء عن وقت الدخول والذهاب الى البصرة عن وقت الذهاب الى بغداد
لم يكن مثلا وكان كما لو لم يستفاد من نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه تحقق وجوب الاكرام و
الخطاب الالزامي عند مجيئه ولعل القائلين بدلالة الفاء الجزائية على الفورية ارادوا هذا
المعنى لكن لا يخفى انه لم يستفد من لفظ الفاء من الجملة الانشائية بتحقيق الطلب ان الخطاب
الطلبي اذا لم يكن معلقا على شيء نحو اكرم كان متوجها الى المطلوب منه حين التكلم به

كان

وان كان معلقا نحو الامثال لم يكن منجزا ومتوجها اليه حينئذ بل انما يتوجه اليه بعد حصول المعلق
عليه والوجه في هذا واضح واعلم انه جوز نجم الائمة كما عن ابن برهان ان تكون الفاء زائدة مطلقا
للحكاية عن سيبويه فمنع منها مطلقا والحكاية عن الاخفش فمنع منها في غير الخبر وجوزها فيه نحو الفراء والا
علم وجماعة تخصيص الجواز بكون الجزاء امرا او نهيا وكيف كان فالتجوز لا يعدل اليها الا بدليل لمخالفتها
الاصل كما ان حملها على الاستيناف لاسيما الحيثية الكاملة بعيد لمخالفة الاصل اذا دار الامر
بين المجاز والنقل او الاضمار كان المجاز اولى فيها وفاقا لجماعة الا فيما دون الامر بين المجاز
والنقل وذلك فيما اذا كان للفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى آخر وشك في كونه بطريق المجاز
والنقل كلفظ الصلوة فانه في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمن الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه
بطريق النقل والشرع او المجاز فحينئذ اذا اطلقت المستعمل في لسان الاخبار مجردا عن القرينة فان حكمنا بان
ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا اللفظ على المعنى اللغوي وان حكمنا بانه بطريق
النقل كان اللازم الحمل على ذلك المعنى المستعمل فيه والتحقيق في المقام ان يقال بترجيح المجاز ودعا ما
يعلل به وكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحه المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على
خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح احرى لانه يفيد الظن كما هو كذلك
مقتضى الترجيح والا لا انحصار في الاستفادة من طرق اللغات فهو واضح ومع هذا فالظن
لا اختلاف فيما بين الاصوليين [illegible] ان الغالب [illegible] على المجاز لا النقل لكثرة استعمال اللفظ فيه
الاركان المخصوصة للمتعلق بها لفظ الصلوة الحقيقة لكونه مع ما في [illegible] مجازا لان استعمال
لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع كثير فاذن ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن
ونصبها والاصل عدم كل طرح منها فاللازم عليه ارتكاب كثير مخالف للاصل وكذا للنقل فانه
اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا دار بين ما يلزم مخالفته

الاصل هنا وايضا يلزم مخالفة مرة كان ترجيح الاضمار اولى ولذا ذهب بعض افاضل العصر الى
حكاعنه القول بثبوت الحقيقة الشرعية هذا ويلزم النقل باعتبار ما يترتب عليه من الفائدة وعدم خلاله
بالفهم لان الدلالة على المعنى منوطة بالوضع وهو لا يختلف بالوضع والخفاء فلا يحصل الاخلال به وقد
يجاب بان المعنى المستفاد من علاقة المجاز لا يعارضها شيء مما ذكرتم ثم انا لا نسلم ان كثرة الاستعمال
في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا لامكان
الاكتفاء بقرينة واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات يراد منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع
ما ذهب اليه بعض المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ الصلوة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا يمكن
تحمل لكونه لقرينة واحدة على تقدير المجازية فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها
حتى يعتبر مرجحا بالنسبة الى النقل مطلقا لو لزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها لكن
نقول انما يجب مرجحيته بالنسبة الى النقل لو لم نقل بكثرة استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي
في زمن الشارع واما مع العلم به فلا للزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين
يبقى اصالة عدم النقل في زمانه سليمة عن المعارض وقد يقال بمنع لزوم ذلك على تقدير النقل
لجواز ان يكون الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل
مرارا قطعا لا بالكل الا ان يقرر المجاز بالنحو منه وذلك لا محالة يمنع بجاب الذي ما ذكر اعترافا بان في
الشارع منقسم الى قسمين قسم لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا تسقط فائدة القول بثبوت
الحقيقة غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ الصلوة ولم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم لحمله
على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال لا يجوز
الحمل على الاخر وتعويد بانه يحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تاخر الحادث وفيه نظر
نعم يمكن تقوية مذهب بعض المعاصرين باشتهاره بين العلماء وبحكاية الاجماع عليه وبان الصحابة

الشهير

الشرعية في زمان الشارع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتضى الوضع عادة فكيف كان
فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما ما يبين النقل على التقدم اليه الاشارة
فمعارض بما ذكره العلامة في نهايته في مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فقال المجاز اولى من النقل لتوقف
النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم هجرة وبقاء المجاز
للمعنى المهجور لنعد للمقام الثاني فهو دوران الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه
محتمل لارادة اهل من القرية مجازا او اضمار لفظ الاهل وقد اشرنا سابقا الى لزوم ترجيح المجاز
وتلك طبقة هي امارة الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض والقول بالتساوي
كما عليه العلامة في نهايته واما ما احتج به للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن
احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعفه ظاهر كضعف ما استدل به في نهايته على
التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى قرينة صارفة والاتفاق فالمسئلة خالية عن الاشكال ومن اهل
يترجح الاضمار على النقل صرح العلامة في نهايته واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان
عليه بخلاف الاضمار على النقل فيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا انه لم نعثر على قائل
به مثال المسئلة قوله تعالى وحرم الربوا فانه يحتمل ان يكون الربوا باقيا على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة
ويضمر لفظ الزيادة فحرم دون اصل العقد ويحتمل صيرورة لفظ الربوا حقيقة شرعية في العقد المخصوص
فحرم اصل العقد مسئلة اذا دار الامر بين التخصيص والاشتراك كما في الفاظ العموم فانه لو قيل
بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني
المشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك وهو الحق على القول برجحان التخصيص على المجاز ورجحان
المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان هو خيرا من الاشتراك
قطعا ولا على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فلان اللازم ايضا ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص خيرا

على المجاز وكان الراجح على احد المتساويين يستلزم ان يكون الجانب الآخر مرجوحاً فيشكل الامر على القول بجواز
الاشتراك على المجاز الآن ويعني ح غلبة التخصيص على الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك
وصرح البعض برجحان التخصيص على النقل تعالى التخصيص اولى من النقل لانه ابعد من المجاز والمجاز اولى
من النقل اتفاقا وهو الحق وذلك في مثل لفظ البيع فانه يحتمل كونه منقولا الى بيع خاص وهو الذي حكم
بصحته شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه اللغوي وان اعتبر الشارع فيه شروطا فيكون ماد على
تقييد الاطلاق وتخصيصا له    اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما في قوله تعالى واسأل القرية
فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين المحل والحالين فيه فصرح العلامة في التهذيب
بترجيح الاول وحجته على ذلك كون الاضمار اكثر فائدة اقل مفسدة والاشتراك اثباتاً ان الاضمار كالمجاز
لكونه من باب المجاز اللغوي من محاسن الكلام لانه ح لا يتحقق اجمال في الاضمار كما ان الحمل اللفظ على
وجه او تعدد ولكن كان المعنى فيهما واضحا وقيل بامانة اضمار جميع ما يمكن اضماره ونحو ذلك من الفوائد ولا
كذلك المشترك لانه مع القرينة تطويل بلا طائل ومع عدمها يحمل الاعلى القول بلزوم حمل المشترك على معانيه
وهو ضعيف في التحقيق ما يقال من احتياج الاضمار الى ثلاث قرائن قرينة تعين اصل الاضمار وقرينة تعيين
موضعه وقرينة تعيين المضمر دون الاشتراك لافتقاره الى قرينة واحدة تعين المراد وكان اللازم ترجيحه
فضعيفه ظاهرا لما كان كل منهما يرجع الى كثرة الفائدة وقلة المفسدة اماره الظن والعلة دليل الرجحان
والمسئلة غير خالية من الاشكال وان كان دعوى غلبة المشترك متحققة ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز
ومن لم يوجد قائل بترجيح المشترك عليه هنا فان ثبت القائل بترجيحه على المجاز يرجحه على الاضمار تلك المجوز
الظن بقوة الحيث ترجيح المجاز على عدم ترجيح الاضمار عليه لانه قائل بالفصل بان يقول بترجيح المجاز عليه
وترجيحه الاضمار    اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما في قراءة الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان
يكون لفظ الصلاة منقولا الى المعنى الشرعي فتجب الطهارة في الطواف فيه الحالت به ويحتمل ان يكون

[illegible] اصحابنا العلامة في [illegible] التخصيص اولى من الاشتراك [illegible]

مشتركا

مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي الغير المشترط بالطهارة
كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا لتساوي الاحتمالين
فاختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة في النهاية كما عن غيره الى ترجيح الاشتراك لكثرته ولانكار كثير من
المحققين النقل دون الاشتراك ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول ولا كذلك الاشتراك فهو اولى لموافقته
اصالة بقاء الوضع الاول الى النقل مخالف لها وما كان موافقا اولى مما خالفه ولان المشترك مع عدم القرينة
يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط معها لا اشتباه المقصود ولا كذلك النقل فانه مع عدم القرينة يحمل
على المعنى الاول فيتوهم عدم النقل ولانه يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضم اليها مفاسد معا
من نسخ تلك فيما اذا توهم الاشتراك ولا عكس وفي الجميع نظر اما في الاول فللمنع من الاكثرية واما في
الثاني فللمنع من انكار اكثر المحققين النقل في اللغة واما انكار البعض فمعارض بانكار المشترك
فيها وان اريد انكار اكثر المحققين النقل في زمان الشارع فهو لا ينهض لترجيح الاشتراك على النقل
في زمن الشريعة منه في الائمة عليهم السلام بل يلزم على ما ذكره الخصم ترجيح النقل لان المحققين صاروا الى ثبوته
فيه منهم عدا وانكر بعض الاشتراك مطلقا على انا نمنع من مصير اكثر المحققين الى عدم ثبوت النقل في
زمن الشارع بل الظاهر مصير اكثرهم اليه كيف وقد حكي عليه الاجماع واما في الثالث فلمعارضته بتوقف
الاشتراك على القرينة في فهم المراد وكما ان الاصل عدم نسخ الوضع كذلك الاصل عدم الاحتياج
الى القرينة واما في الرابع فلانه يعارض تعدد الاشتراك في تجرده عن القرينة فيلزم مفسدة الاجمال
ولا كذلك النقل لان مفسدة الاجمال منتفية فيه واما في الخامس فللمنع من انه لا عكس كيف وقد يتوهم
النقل وهو مشترك فينضم الى مفاسده مفاسد غيره وذهب جمع كثير منهم العلامة في التهذيب و
المبادي والسيد عميد الدين في شرحه على المبادي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن
فخر الدين الى ترجيح النقل لان النقل لا يلزم منه الاجمال اصلا بخلاف الاشتراك فانه كثيرا ما يلزم

وهو عند اشتهاره في المراد وهذا القول للامام فخر الدين لكونه قطع الا الاكثر وامكان حصول الغرض عليه الفعل
اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما استعمل لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في
احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة اولا فالحقيقة اصل بانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم
يعلم انها مجاز في الندب الذي استعملت فيه او حقيقة بان كان حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا ووجب
التوقف عند اطلاقه والا كان مجازا لا يحمل اللفظ عليه الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون
فالقوم من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك بل حكموا باشتراك الاكثر من الالفاظ
كالامر والنهي وغيرهما وذهب الاكثر منهم الفاضلان والسيد عميد الدين المحقق البهائي وصاحب المعالم
وفخر الدين صاحب النهاية المبادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين وجوه
الاول ان الاشتراك الكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف
كلها مشتركة كما يتضح بكتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشترك بين الاخبار وا
لانشاء والاخير اذا كان خبرا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما
الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يتضح بتتبع اللغة واذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك
على الافراد واما الثاني فظاهر لان البناء في المسائل اللغوية على اتباع الظن لتعذر حصول العلم ولا
الاطلاع عليه فيها وجوبا ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتبه لانه مما يتعذر الوقوف عليه
بطلان اللازم واضح والظن الذي يحصل فيها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا بد ان يكون معتبرة
الثاني ان للاشتراك فوايد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الاول
اولى بالترجيح اما فوايد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز
فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفايدة للمتكلم
في المجاز بخلاف المجاز فانه قد لا يشتق منه بمعنى الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى

القرائن



القراين وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وترجح عليها واما مفاسد المجاز فمنها
ان المجاز يتوقف على القرينة الوضعية والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز
يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة
كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله على ما تعينه وبدونها
يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز يخالف الظاهر بخلاف المشترك فانه
لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه للحمل للتعيين
وفي المجاز لاصل الدلالة وللثاني ان هذا معارض بمثله فان للمجاز فوايد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك
مفاسد لا توجد في المجاز اما فوايد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ
من شبت ومنها انه قد يكون ادخل اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عدم ذكره
في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة مقام بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى
الشيء ببينة وبرهان المتعظم كالشمس للشريف او محقر كالكلب للخسيس ومنها ان يتوصل به
الى انواع البديع كالسجع نحو حمار ثرثار دعي في طين ثرثار والمطابقة في نحو قولهم اخضل المشيب في
فيها فلو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله كالليل الاعمى فهو اعمى الحب في شيء واخلف
اذ دار هو اي فاتت والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد
الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند انتفاء القرينة بخلاف المجاز وانه مع القرينة يحمل عليه
وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد ونقيض وذلك اذا كان اللفظ
موضوعا للضدين والنقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه
اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الاخر لتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد عن
المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه

ومنها انه يحتاج الى قرينة تعين المعنى بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في
مقام المعارضة لا يصلح لما ان ما ذكرتم من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هو مشترك بينه وبين المشترك فان
المشترك قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كما ان الاشتراك في العين حين ان يقول المذهب وقد يكون
ادخل كالبيت للغضنفر والمناكب وقد يحصل به المطابقة والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت
فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه
بفوائد ليست لا توجد في المجاز واما مفاسد المشترك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من
هذه الجهة الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى وكلما استعمل فيه اللفظ فالاصل ان يكون فيه حقيقيا
حتى يثبت الصارف عنه اما الاول فلانه الفرض واما الثاني فلوجوه اشار اليها السيد الاول
ان علمنا للعرب انما تعرف باستعمالاتهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد علم بذلك
عدم انهم يتجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذا اذا استعمل في المعنيين المختلفين الثاني ان
الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز
لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي
نقيضها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى المجاز بالدلالة الثالث ان الاستعمال في المعنى المشترك
محتمل ان يكون حقيقة ومجازا لا يرجح في الواقع من احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
لعلمنا اما بتنصيص اهل اللغة او بالضرورة من حالهم ولكنا لم نعلم بالامرين لان وجود
المتلازمين يعضهما فلم يكن ثابتا لانه لا يحصل العلم به في الامرين الثالث اشار اليها الجواب ان نعلم من
الاستدلال لانا نقول كيف وحيث كل شيء يحتج به اهل اللغة بين الالفاظ يستعملونه في معنى او
نحو التشبيه مجازا واسد للعفيف والزيادة في نحو قوله تعم وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائره ذلك
حصول العلم الضروري بذلك لغيره اشكال لاحاجة الى النظر ولم يثبت الالهام بمثل ذلك ههنا و

كيف وقد

وكيف وقد نقف المحققون من الرضي في الاستدلال وعلم ويهون مثله في باب المجاز ونفى حقوق هذا الموضع علم تام
دليل على بطلان الدعوى وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من غلبة الاشتراك اما اولا فلتصريح اكثر المحققين
باغلبية المجاز بها صادوا الى رجحانه على الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات
مجازات واما ثانيا فلشهادة الاستقراء بها كما اشار اليها السيد الاستاد وقال ان اكثر الا
لفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في الكثير منها وجد منها
قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الجارية
ومتى كان المجاز غالبا فتعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به لغلبة
الاشتراك فقال واما عن الثاني فبما ذكره غير من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر
واشتراك الافعال والحروف لا يعين نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف
قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا
يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيح المجاز وعلى البناء عليه يمنع ذلك ظاهر والظاهر ان الحروف باسرها
حقايق في معانيها المعروفة التي يعرف استعمالها فيها كالبا للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو
واو للتفريق وهكذا ساير الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها
المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والبواقي مجازات لتبادر غيرها من اللفظ ندرة استعماله فيها ووقوع
الخلاف في انها للمعنى في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها وكذا الافعال فان الماضي
المستقبل مشترك بين الخبر والانشاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين
الوجوب والندب قلنا لا نعلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقيان
في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء
منها عند الاطلاق وهو الخبر وفهم الدعا على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة

بينه واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز
في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي
طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلا من القرائن حمل على الحال ولا
يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة
كما للماضي ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه فقال
الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الماضي والمستقبل ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا
واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو عبارة عن اجزاء من الحاشيتين
مع الآن سواء كان الآن ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول انه يصلي وفي ذلك
زيد يكتب حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية
واقعة في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مستقلة وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا
دليل واضح مستند اليه ولا حجة الا بحجة عليه اعلم ثابت بالدليل والنظر ان القائل باشتراك المضارع
بين الحال والاستقبال لم يقل بترجيح الاشتراك على المجاز فقد ينبني الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنه
من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر
فالخلاف فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله وعاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور
بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا بيان ان الاشتراك اولى من المجاز
فالبناء عليه هنا يستلزم الحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك
على المجاز ليثبت رجحانه عليه انما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز
ثم قال بعضهم هذه الكلمات وبعد الاشارة الى ما استدل به بعضهم على رجحان الاشتراك من ان الالفاظ اكثرها
فيها دائما لها وجوها باسرها مشتركة لانه ان لفظا الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين
نفس اللفظ

نفس اللفظ فهو لهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف
جر وضرب فعل ماض انه في ضرب يسمان لفظين الى معنى فعل وحرف والجواب عن ذلك بعد تسليمه
ان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على
المجاز وليس فيما ذكره دلالة على ذلك اذ لا يلزم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعاني
التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات
فانا لو فرضنا ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ
ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ مشتركا في نفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم
من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على ما هنا ان الاشتراك على المجاز مع التعدد فان قيل المجاز يلزم
العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى
فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمال اللفظ للمدلول في الدال فان قيل ان علامات المجاز محصورة
وليس هذه منها قلنا العلائق المحصورة الظاهر انها تتحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا
لكن نقول المجاورة في الخيال متحققة هنا لاعتقادية اللفظ والمعنى في التصور وكذا السببية
والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمال اللفظ المسبب
في السبب او استعمال الموضوع للمحل في الحال المجاور في الخيال فان الظاهر يدل على ان اللفظ مجاز في نفسه
لا حقيقة يتبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق وحده اللفظ لا يتبادر المفهوم من لفظ ...
هو الالفاظ المعينة انما يفهم منه اللفظ ... بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على
القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك بل يلزم رجحانه على
المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى لا يقتضي تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى
المفرد ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى على ما لم يتم عليه

ما بيّنا من اللفظ بعينه وعلى ما يقال انه لا بد في مثل نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول
واللفظ وغيرها مما لا يحصى بوضعه للالفاظ بدون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لابد منه لامر
عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من
اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر انه ما يغاير اللفظ الموضوع بالذات ولو كان لفظا
فيدخل اللفظ الموضوع للالفاظ كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء المغايرة بالذات



وان حصل بالاعتبار لما ثبت ان الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى لنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح
الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما حصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى وان المقصود ترجيح الاشتراك
المسبب عن وضع اللفظ للمعاني وخاصة كما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو
المدعى هو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان
غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه في الوجه الذي تحققت الغلبة فيه على ما ضاهوا ان خاصا في
الوجه الذي تحققت الغلبة فيه وهو ما يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه ذلك ولا دليل في كونه
خلاف المقصود انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لانه قد استوفى الكلام في المقام في المسئلة بالاعتراض
عليه ولذا نقل فيما سيأتي من كلامه وانما في الثاني فلما ذكره السيد الاستاذ فانه قال في مقام الجواب عنه
واما عن الثالث فجوابه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد حيث
ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دورده فيغلب على ما ليس كذلك مما يكثر مفسدته ويقل
فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الحكيم او الا تكون ان دل
انما ينفع مع تسليم الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك والعين مظنته كما ان مع الحكم بوجودها
كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة
وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفسه وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما
الغلبة

الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يقع لو لم يعارضه غلبة المجاز فان
الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى انه متى لاح
شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم
لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر هنا بالعكس اذ الكثرة الغالبة توجب العلم
بالاعتبار ولكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح واما الكثرة الوقوع فلا
تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم بالنسبة
اولوية ذاتية لا الاولوية المقصودة ههنا اولوية الحمل والقصد ثم قيل فالاصوب ان يقال في
بعد تحقق الكثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس بالكثرة فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر
وقوعا واوضح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه الكثرة الوقوع انتهى واما في الثالث
فللمنع من كون الاستعمال الحقيقة والوجوه المتقدمة لا ينهض لتاسيس الاول فلما ذكره السيد
الاستاد سره فقال بعد الاشارة اليه وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ الى احد
لكونه مستعملا في المعنى الواحد ولكونه مستعملا في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطرد دليل العلم في المعنى
قياسا على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالته بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال حيث لا
يمكن لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما السلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا
لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اردنا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى
الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ على ما كان للاتحاد ما ينفي الدلالة وان اردنا انا نقطع
بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يقدح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس
فيبقى المعلول فان قيل انا سلمنا دلالة الاستعمال على الحقيقة في حكم الاصل باستقلاله في الدلالة فان
الحكم بدلالة الاستعمال المطلق لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال الحقيقة اهلها وان لم يعرف اللغة

حتى ان اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا انما يقتضي
ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة
باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم وقد علم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة
يقتضي سقوط الدلالة وان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق مسلم لكنها قد يجيز بانا نعرف
الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى ولم يكن يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من
دون شك في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانما
عندهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون الا بدليل سوى الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة
يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال
عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم
من تصفح كتبهم وتتبع مقالاتهم خلاف ذلك والقول بانهم يعرفون ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة دالة
لهم على العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشتبه الحال في التجوز والعلم بالفرق بين المجاز ولم يعثر على استعمال
على الحقيقة في المعاني المتعددة لتفاوت الاستعمال الا على ما مر من التنبيه انا نقطع بانتفاء العلم بالفرق في
تلك المعاني بامر من الامارات يكون كيفية الاستعمال المختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا التوقف في الدلالة على
الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف
استعماله في المتعدد فانهم كانوا يختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال
في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا
على الدلالة في الواحد ولا ارتفع الخلاف عن المسألة فان الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي
هو لهذه

هو لهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر وهذه الحجة فانا نقول لو فرق بين استعمال اللفظ في المعنى
الواحد واستعماله في المتعدد حتى ان دلالة الاول حقيقة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما ثبت الا
شهادة في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق
فهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص ويكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما
يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي
للارتباط بينها وبين اللفظ اذ لم يكن الامر الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة
معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يتبادر من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرائن
فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان محل الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه واما اذا كان ذلك اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها
في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال
بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ واما
لما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص معه فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالحقيقة
مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في
واحد بعيد الحصول في اكثر الالفاظ التي يجري فيها البحث والنظر ويعم الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر
بل سقوط الفائدة فيما ادعى من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل
في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في احتمال الظاهر في عدم
التزاحم لضعف القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود عند وجودها وذلك لان الاصل عدم التعدد
من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الا ان يعلم خلافه على ما تقتضيه قاعدة الاصوليين بطريق العرف والعادة
فحجية الاستصحاب بطالعها من اتيناه امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ حتى يتحقق تعددها او

الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد فى اللغة على الاشتراك ولذا كان طريقة الناس فى الالفاظ
على ما وصفنا هاهنا من البناء على الاتحاد فيهما الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة
ما لم يظهر التعدد حتى يعلم ان الاحتمال الذى لم يتضح فيه الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوته للاتحاد ومع الحصول
الدلالة مع التعدد كما لا يخفى واما الثانى فلما ذكره السيد الاستاد قدس سره فقال لعل الاشارة اليه ويتوجه عليه
انما ذكره من ان الاصل هو الحقيقة كلام مجمل وهو على الابهام غير مسلم وانت قد عرفت بما فصلناه ان الاصل
الحقيقة بمعنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ علم بعلم انه مراد فى الاستعمال ان يكون مرادا منه
لا ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة
الا ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى الثانى يغاير الاول بانه لا نزاع فيه لكن الاصل
بالمعنى الثانى فى المقام الاول وانه فى المقام الثانى محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد با
الاصل فى كلامه المعنى الاول والثانى فى اتحاد المعنى كما فعلوه ولا يجدى نفعا فى اثبات ما نحن بصدده كما هو المقصود
والا فمنعه الاصل المذكور ولوقوع الخلاف فيه فقد الدليل عليه قوله بل لا بد ان اللفظ قد يكون لها حقيقة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فى اللغة قلنا ذلك غير مسلم الجواز ان يوضع اللفظ
لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا ما لم يمنع عنه مانع عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر
المحققين الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة لو اجاب لا استلزم فيه المرتضى الشيخ والعدة وليس لهم الى الحق اوعاق
ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقول المجاز والحقيقة هو الاصل بدلالة انه يجب ان يكون حقيقة لا
مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان الاصل الاستعمال الحقيقة وذلك لان
الذى ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الوصف اللغة وصف اللفظة وضوا على انها اذا استعملت
فى شئ بعينه كانت حقيقة ومتى استعملها فى غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة فى شئ من
المعنيين ثم يطرح على الوضع الاستعمال انه طريقا الى معرفة الحقيقة فجعل ما ابتدئ استعماله حقيقة وقد

بينا

بينا انا لا نقول فلذلك واما ما قيل علينا ان وضع اللفظ للمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة
لان فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو استعماله فيه فيندفع بما ذكره من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من
فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع لا للاستعمال لا يقتضى حصول الاستعمال الفعلى كما يقصد من
الشئ يتوقف عليه فهم الكلام وصدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما هو حجة تعريف
بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى المستعمل فيه يستلزم المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع
قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الى الجملة وذلك انما يقتضى
ثبوت اصل الحقيقة فى المقام الاول والكلام هنا فى الثانى فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز
بنفس الاصالة والفرعية وهو لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة
بنفسها غير متوقفة على شئ سوى وضع اللفظ سوى لها سواء الحقيقة والتعدد بخلاف المجاز فانه
ليس بمستقل بل هو متوقف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة
لا يوجب الظن بكون اللفظ حقيقة فى المجاز لا يوجب ذلك كما لا يخفى على من له وجدانه ولو سلم حصول
الظن بكون اللفظ حقيقة فى المجاز بالوضع بواسطة الاستقلال او اعتبار مثل هذا الظن فى المسائل
اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا حصول الظن بذلك
ذلك فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات ان ظاهر الاستعمال
الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضى كونها هى الظاهر فى الاستعمال الا بالتقريب انتهى
واما الثالث فلما ذكره السيد الاستاد قدس سره فقال لعل الاشارة اليه ويتوجه عليه ان دعوى
الحضار طريق المجاز فى النص والقرينة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على
بالامارات والعلامات ومقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورده هذا

ههنا لباب عظيم من اصول الفقه ولا ادري السيد عليه الرحمة ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الف في
فن الادب مشحونة باثبات التجوز والقول بان التجوز فيما اوردوه ههنا معلوم عندنا بالضرورة وانما ذكرنا
ذكرناه على سبيل التنزل ومع الانصاف والبيان فرق بين التجوز وغيره من المطالب حيث جاز الاستدلال
فيها باستعمال الجواز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا
التجوز وليس بمعهود فيه قلنا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود ولا كفى في
نفيه عدم الاحتجاج عليه بعدم المعهودية ولو فرض صحة ما ذكره لكان بالقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي
نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او
معلوما بالنظر والثاني باطل لان الوضع الثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فما المقدر
منه فوجب القول بانه مجاز في ذلك المعنى ان قيل العلم بالوضع الثاني في علم الطريق النظر والاستدلال من النص والعرف
قلنا فكيف يجب في كل شيء ان يعلم اهل اللغة وان ادوا به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في البليد والشجاع
المعروفين وقوله قسم الى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير
اشكال ولا حاجة الى النظر والاستدلال لحصول مثل ههنا وكيف يدعى الوضع في هذا الموضع على الا
استدلال العلم بمعهود في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف عند الفقهاء
والاصوليين ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره
من المطالب كما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه نحو ما ذكرناه ههنا اورد قلنا ذلك يجري بعينه في المجاز
اللغوي ان امتنع امتنع والفصل فيهما فصل بين امرين لا فصل بينهما بل البيان انه يقول ان الحقيقة
في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى النظر والاستدلال الذي كان كلا
لزم ان يكون للسائل ان ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسألة الفاظ العموم ومسائل الا
مر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوص عليها معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما

[illegible]

بدلالة



بدلالة ان اللفظ بين الجميع واما ان نظا الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فيما ذكره دلالة عليه قطعا
كما لا يخفى اشعره بالجملة لا نم ان الاستعمال دليل الحقيقة مطلقا في محل البحث وكونه في بعض الموارد دليلا عليها
لا يستلزم التعدي الى محل البحث فضلا عن يدعي دلالته عليها في محل البحث من غير احتياج الى الجزم من غير دليل
حكما لا يحتاج اليها ولا يمكن ان يدعي دلالته بالدلالة في غير صورة محل البحث بل يقال له قد ادعيت التفرقة
بين موارد الاستعمال في دلالته عليها وهي تحتاج الى بينة لان دعواه التفرقة انما جاءت باعتبار منع
مقتضى كون الاستعمال دليلا عليها الا باعتبار تسليم المقتضي وابداء الفارق وحينئذ يطالب بدليله ولو سلم انه باعتبار
هذا بجعل الموارد وكون المجاز بعد الاشتراك فمحل البحث دون غيره والظاهر ان وجه الاول اصالة
عدم الوضع المغني للاشتراك ان كونه حقيقة ومجازا ولا يمكن المعارضة باصالة عدم كون استعماله فيه بالقرينة لا
باصالة عدم كونه بالعلاقة اما الاول فلان القرينة محل النزاع لانه على كل حال ولا يمكن دفعها بالاصل فان
اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين وحقيقة في احدهما فالاصل في الامر فلا ريب ان استعماله
في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة
فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا
ومع ذلك كيف التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي هي قرينة الدلالة هي مختص المجاز دون
مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل بنفي القرينة مترددة بين قرينة
الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بالاصل عدم حصول العلاقة دون التعيين وما ذكر
اندفع استدلال من ذهب باصالة عدم القرينة فهم يحتج على مذهبه من الاشتراك ويحمل على ما عليه حيث لا قرينة
فلكون كل من الحقيقتين في العلم على اصل فيه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لابد منها في محل النزاع والا لوجب القطع
بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لابد من اعتبارها في الاستعمال والا
لتفاوت الحقيقة فلا يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى الوضع فذلك امر لازم على كل حال اذ لا يصحب

[illegible]

الالتفات التي هي العلامة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع
سليما عن المعارض وتم الثاني علية المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثالث ان الغرض الاصلي والمقصود
الاهم من الوضع ليس الا الدلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والاولى
وبطلانه فلا يترتب عليهما فايدة يعتد بها وهو الغرض لا تبيان نحو تعدد الوضع فان الالتزام
مخل بالفهم ومحوج الى نصب القرينة ولذا قرروا ان الاصل في كل لفظ الاساس الذي عليه يبتنى الفهم والتفهيم
فيها على الوضع لمعنى واحد فلا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل وهذا القول عندنا اقوى واعلم ان السيد
الاستاد دام ظله بعد تحقيق المسئلة ذكر اشياء احببت ان اذكرها واتيت اذكرها بعين عبارته حذرا من
فوت بعض الخصوصيات ولذا نقلنا كثيرا من عباراته بعينها في المسئلة قال وههنا ابحاث ينبغي التنبيه
عليها الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة
اذ لا ريب انه مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه
وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب
وعدمها وهذه العلامات التي نصها مثبتة في الالفاظ لان الحصر فيها داير بين النفي والاثبات وذلك لانه
اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح
فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا وجب المجاز وح فلا يبقى لهذا البحث ثمرة
يتنازع فيها لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات
انما يتمسك بها في الالفاظ المتداولة في السنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم اما غريب اللغة
وهي الالفاظ المهجورة في استعمال اهل العرف فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات
فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار
لا لانتفاء الوضع فلا يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب التبادر وهو الغلبة والاشتهار

المعنى فيها

المعنى فيها عن جهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة
وهذا ظاهر الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدمه وصحة السلب فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم
التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب واسطة
واسطة بينهما الا ان التبادر لم يحصل الى الان وقد يحصل فان من يرجع الى النفس يجد انه قد يفهم المعنى
من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يقع الشك في فهم المعنى عند سماع اللفظ انه
فانه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير والذي ترى انه كثيرا ما يقع النزاع
بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان
القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم المطلب منه لكونه ح حكما
في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغة ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم
بواسطة القراين والعادات الدالة عليه ولذا ترى من لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو
الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة
فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة بحكم بانه حقيقة الا
من مجاز المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على
ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ او تبادر غير المعنى وعلامة
المجاز تبادره او عدم تبادر المعنى وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الحق ان علامة الحقيقة
هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فلا تحكم
الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب وقد عرفت الجواب الثاني اذ يستعمل اللفظ في معنيين ولا
يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم انه حقيقة في معنى بعينه و
في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز ليكون حقيقة ومجازا ولا يخفى ان التحقيق

في هذه الصورة يتبع للنزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك
في الحقو والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين ليس
متوقفا على التعيين للمعنى الحقيقي وتمييزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي
تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان
تردده فيهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ
المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيهما تردد
بهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد
لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى
فان عدم التمييز بين المعنيين غير عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع
والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر عن احدهما
اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع
وان اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع
لهما مرة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل
في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لامتناع كونه مجازا
لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فاذا صح بطل هذا الاحتمال
دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين وحقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية
لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين
ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز او بين الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق
بين المتحد والمتعدد وهي الدلالة في الاستعمال والحق ان الاقوال المنقولة لا تزيد على قولين الحقيقة

مطلقا والتفصيل ١٥١

مطلقا والتفصيل اما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا ذكره ذاكر في جملة
اقوال المسألة وقد نسب الى جمال المحققين و[illegible] في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيه ليس نصا في
ذلك فانه ذكر في المسألة المشهورة عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل
ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال الحق يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل
في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم منقولا الا انه لا يخفى ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي
الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة
والمتفق على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى ظن حقيقي له هذا
كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن رجحانه على الحقيقة على الاطلاق بل حاصله
التوقف مطلقا او في صورة تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل
بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس
بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال مع الاتحاد كما مر مفصلا واما مع القول بعدم دلالة الاستعمال
فقد عرفت ان ذلك انما يصح على قول الفقهاء والاصوليين ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا
الكلام في ذلك على وجه يندفع الوهم المذكور اقول حاصل ما حققه سابقا هو ان مراد القوم ان
الاستعمال بنفسه اي مع قطع النظر عما علم من الامور الخارجة ومن جملتها وحدة المستعمل فيه او تعدده
لا يدل على الحقيقة قال وهذا الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال
على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او طريقا والتعدد مانعا عنها ولا
يعقل ان الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة من دون نظر الى اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما
قال بذلك بعض من قال برجحان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة
على الحقيقة والكثير من الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها اشد

الانكار ره فلذا نقرهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس
الاستعمال بل بدليل آخر سنى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفى دلالة الا
ستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة او ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك الآن ان الاستعمال المجرد لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا
فى الدلالة على ما يقول به السيد ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ ره فى كلامهم المنقول
سابقا بنفى دلالة الاستعمال المجرد وهو كالصريح فى ان المراد هو نفى استقلاله فى الدلالة نفى
دلالته فى الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافى دلالة الاستعمال على الحقيقة فى صورة الاتحاد
مدخلا فى الدلالة على ما هو القول الحق لا العرف صورتى الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان
الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه شئ يحتمل وجوها اخر منها ان المراد ان الا
ستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة فى صورة تعدد المعنى ومنها انه بنفسه لا يدل عليها مطلقا
الحكم بالحقيقة من جهة اخرى    اذا دار الامر بين النسخ واحد الامور السابقة كان الا
رجح على ما صرح به السيد عميد الدين ولعل الحجة فيه غلبته لكن دعواها كلية لا تخلو عن اشكال
وربما احتج لاولوية الاشتراك عليه بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بالخبر الواحد ونحوه من
الادلة الظنية بخلاف النسخ لبطلانها اجماعا فكان الاول اولى    اعلم ان اللفظ اذا
كان مشهورا بين عامة اهل اللسان ومتداولا بينهم بحيث انه يكثر دوره واطلاقه على السنتهم
كان ذلك دليلا على انه موضوع لمعنى عرفى يهتدى اليه العامة فلو ادعى انه موضوع لمعنى غير عرفى
كانت فاسدة وهو واضح فيما اذا علم اجمالا ان التداول والاستعمال ليس الا بجهة الحقيقة و
تداول اللفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير عما فى الضمير وهو لا يكون الا بعد معرفته
فلو كان المعنى خفيا لما عرفه العامة فلم يكثر التعبير عما فى الضمير وهو لا يكون عنه وهو بيّن

عدم

---

عدم اشتهاره وكثرة تداوله ولان الغالب فى الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها
فيلحق بوضع الشك به ومن هنا ظهر وجه احالة الفقهاء والاصوليين معانى الالفاظ الى
العرف فيقولون المراد بالادنما من ما يسمى فى العرف ادنما ساهو المتوقع فى الماء وفقد عرفته لا
حقيقة والمراد بالحال ما يسمى فى العرف حالا والمراد بالكلام ما يسمى فى العرف كلاما ويعللون
نوعم ان اللغة الحال اعما فى الحقيقة كما اللغة الحقيقة والكلام النفسى من تلك الالفاظ والظاهر
ان ما ذكرنا مما لا يكتفى به منهم ولذلك جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم ذلك
اجمالا فالظاهر ذلك لان كثرة الدوران على الالسنة تحكم بظهور كون الاطلاق على جهة
الحقيقة ولكن لو ظهر امارة المجاز فالحكم بكونه موضوعا للمعنى ظاهر    اختلف الاصحاب
فى تعارض الحقيقة اللغوية والعرفية العامة فذهب الاكثرون منهم الشيخ فى العدة والعلامة
فى التهذيب والشهيد الثانى فى التمهيد والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم بل حكى عن الاصوليين
انهم تقديم العرفى وحكى عن بعض تقديم اللغة وتوقف فى قواعده والتحقيق انه يمكن ان
للمسئلة صورا الاولى ان يرد لفظ من الشرع يكون فى اللغة حقيقة فى معنى وفى العرف العام
المتاخر حقيقة فى معنى اخر ولم يعلم تاخر هذا العرف عن عصره فالظاهر حينئذ وجوب
حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوى لان الثابت هو الحقيقة اللغوية فيجب حمل اللفظ
عليها اما اللغوية الا ان طرو العرفى بعد ذلك المنع منها ذكره السيد الاستاد ره وفى نقل كلامه
بطوله وحسن نظامه وجودة محصوله بعد الاشارة الى ثبوت الحقيقة الشرعية اعلم
ان الخطاب الشرعى بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور
الخطاب فان توجيه الكلام الى الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى الدال لا الا
على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة

عنه والاوضاع المعلومة بينهم فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث
ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في
ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين
لهم وفي الحديث ان الله لم يخاطب خلقه بما يريد خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه
اذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور فتكليف الغائبين والمعدومين انما
يحصل بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين
هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك اما بان يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من
الخطابات بان يحمل كل من تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه اما الاول فلان تكليف الحاضر
بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف قبيح واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع
الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وان حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد للغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم
من الحرج والفساد الظاهر بتغيير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق عليه السلام ان حكم الله في
الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون
ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض عما يسئل عنه
الاولون ويحاسبون كما يحاسبون وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين
متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضرين مكلفا بتحصيل فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا
بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا من ترتيب مقدمتين احديهما ان هذا الحكم المعين
هو حكم الله تعالى في حق الحاضر والثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده با
النسبة الى الجميع فالمهم اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك لتنقيح الحكم والمقدمة

الاولى

[illegible]

الاولى وهي تتم الاستدلال بالقياس المذكور فذلك الفهم يكون معلوما في الالفاظ الباقية على معانيها
الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع والعرف كلفظ السماء والارض والتراب
وغيرها مما لا يكون يشتبه بالبعد العهد احتمال النقل والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان
الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب
هو المعنى المفهوم منه عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمال الثاني
ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحو
ها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمان الصدور كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان
الثالث ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم يعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة
الامر والنهي والفاظ العموم ونحوها مما ثبت كونها حقايق في معانيها الخصوصية بحسب العرف وقد حصل
الشك في كونها حقايق فيها ايضا في اللغة ام غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك
في كونها حقايق في معانيها الخصوصية بحيث يترددت فيه على صدور تلك الالفاظ وما تأخره عنه ومحل
النزاع من هذا القبيل ظاهرا فانا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقصد الجمع من الافعال والمناسك
المعروفة وانما الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا في زمان صدور تلك الخطابات الشرعية
المشتمل عليها المتكون حقايق شرعية ام لا بل كانت الخطابات الشرعية المشتملة تلك الالفاظ
باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغيير في زمان المتشرعة ليكون
حقايق عرفية والحال في القسم الاول ظاهر واما في الثاني فان كان المعنى حال الصدور معلوما
عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل فلا يجوز حمله على المتفاهم
في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام
بنا على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ

المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض مستعملا صحيحا
والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزمان الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى
او لغيره والثاني يستلزم النقل لتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر فيتعين الاول وهو
المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة
فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بعرف
الشارع او غيره على العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغيير
فيجب الحكم ببقائه على الاول ونفي الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع و
من هنا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة انتهى فان قلت كلام من اطلق
تقديم العرف على اللغة يقتضي الحكم بتقديمه هنا قلت ما ذكرته قرينة قطعية تدل على عدم شمول اطلاقهم
لمحل البحث الثانية ان يرد اللفظ المذكور ويعلم تحقق العرفين لها حين صدورها وهنا يجب حمله
مجردا عن القرينة على ما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه الصورة الثالثة
ان يرد اللفظ المذكور ويشك في الثابت حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية
ولعل هذه الصورة محل النزاع بين القوم حجة من قدم اللغة ما اشار اليه السيد الاستاد ره في
حكم القسم الرابع من اصالة تاخر الحادث واستصحاب المعنى اللغوي وحديثا عن ذكره بان المتبع في باب
اللغات الظن والاصل المذكور لا يفيد بنفسه الظن مع انه قد يتفق معارضته باستصحاب الحكم الشرعي
ولنقل الاجماع على تقدم اصالة تاخر الحادث على البناء بحجية التقوى حجة من قدم العرف الاستقراء
فان الغالب تبعية العرف العام في زمن الشارع لا اللغة ويقول له امران الاول انه يستبعد استقرار
العرف العام بعد زمن النبي ص فالظاهر انه كان ثابتا حيله الثاني انا لم نجد احدا من علمائنا
من عرف او طالع للكتب الفقهية تفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل عليه ما لم يفهم صحة نقله عن

المعنى اللغوي

المعنى اللغوي لظهور معناه فلا يتحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والا لكان
الواجب الفحص ويرد عليهما ان التقريب يكون الحمل هو مشكوك فيه والثاني الشرط يوجب الثاني في الحمل
واما على تقدير تقديم العرف فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا يجب الحمل عليه
وفي الجميع نظر اما في الاول فلما سلف في تقويته واما في الثاني فللمنع من الاستبعاد ولو سلم بقي
صلوحه للصرف محل تامل واما في الثالث فلاحتمال عدم كون الفحص لو سلم للبناء على اصالة
عدم النقل والا لوجب الفحص قطعا لان الحمل على ما يفهم لا يكون الا بعد عدم تحقق اللغة
المنافي لما حين الخطاب فكان مشروطا بما لم يعلم به قبل الفحص فيجب فيه الرابعة ان يرد لفظه
موضوع في العرف العام لمعنى ولكن مقتضى الاشتقاق والوضع النوعي فيه ضد احدهما ولم يعلم باستعماله
في اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي مثاله على سبيل الفرض لفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل
ولكن الاشتقاق يقتضي ان يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غيرها
القتل وهنا لا يبعد ترجيح العرف عملا بالاستقراء واعلم ان لسيدي الاستاد ره في هذه المسئلة
كلاما حسنا نقله بعينه قال بعد الاشارة الى كثير من الصور المستند وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني
المثبتة في كتب اللغة يختلف من كونها اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده
او ثانوية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات يختلف الحكم فيها
من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المباينة او
التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم او الظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة
او غيرها فلا اشكال من جهة المعنى وحكمه والا فالظن تقديم اللغة مع التغاير لوجوه
الاول ان المتبادر من الفاظ اللغة هنا للفظ كونه حقيقة بحيث يمتنع تاخره
عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل

للاصل الثاني لو كان الوضع للشيء كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع حادثا اخر مهجور كون
الشيء عن الوضع السابق بهجره وحدوث الوضع للشيء بتجدده في عدم التعرض لذلك عند
الوضع كما لا يخفى على العارف بحدوث الوضع بطريقة العارف بذلك لان اكثر المعاني المذكورة في كتب
اللغة الباقية بحمتهم واما المهجور فهي قليلة بالنسبة ولا ريب لا للطفية مع الكثرة الى النوع
الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها هو ان تكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم
الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم من تقرير عبارات القوم و
تلويحاتهم ومقتضى ذلك ان يكون نفي المثبتة فيها في المعاني المفهومة منهم حال صدور الخطابات
الشرعية فان الغرض المذكور انما يأتي بذلك الى لو كان هذه المعاني مسبوقا بوضع اخر مهجور
اوجب تقليله اليهم لكونه نفي عرفها بالنظر الى المعنى الاول وقد بقي ان طريقة الشارع في مخاطبة
ومحاورته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فيتقدم القول بكون الشيء معنى عرفيا للعادة فهم
لربما الا انتصار على اوائل لغة القرآن والحديث كابن عبيد والبهوتي وابن الاثير وامع نقض تعبير يتوقف
كالفرق في حديث الاتكاء فانه فسر به بعد ابي داود قوله صلى الله عليه وسلم لا اكل متكئا المتكئ في العربية
كل من استوى قاعدا متكئا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد
شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس ونحوه كانه اوكأ
مقعده وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد
متمكنا فعل من يريد ان يستكثر منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وفي
القاموس قوله صلى الله عليه وسلم اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستلزمة
لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل
الى شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل

الى ترجيح

الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر انتهى وهذا الكلام فرع في الخلل وقال
ان اللفظ ان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى اللغة التي وقع الخطاب بها كان نصا
وان احتمله وكان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت
الاستعمال قلة وكثرة فكل لفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل
في خلاف معناه كثيرا بل قد يصير كثرة الاستعمال سببا للاجمال كاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة
ومجاز راجح لا يقال لا ان تقسيم اللفظ الى النص والظاهر لان التقسيم ان اعتبر بالنسبة
الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب ففاسد لان اللفظ المجرد عن القرينة نص عندهم في
الحقيقة والا فهو نص في المجاز فجميع الالفاظ في مجلس التخاطب نصوص وان اعتبر بالنسبة الى
الغائبين فهو الظاهر او الالفاظ فيحتمل ان يكون معه قرينة هذا وقد حكى عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة
دعوى ان دلالة الالفاظ كلها ظنية لتوقفها على نقل اهل اللغة والنحو والصرف وعدم الا
شتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز والتقديم والتأخير ولا شك ان هذه المقامات كلها
ظنية لانا نقول هذا باطل فان غلبة الاستعمال قد يقوى احتمال ارادة المجاز في محل الخطاب وعدم
جواز الاستعمال فيه وعدم الاستعمال فيه قد يمنع من ارادة المجاز ولذا صار العلامة وجماعة الى ترجيح
النفي قال في ... الاشارة الى مذهب الخصم والجواب عن هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف
متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكرها قد يعلم من محكمات القرآن فيثبت القطع فاذا عرفت
هذا فاعلم ان الخطاب ان كان نصا يجب العمل به الا اذا وجد له معارض من عقل او اجماع
فيجب طرحه اذا كان خبرا واحدا واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به ايضا
اتفاقا وان وجد له معارض فان كان نصا او اظهر منه رجح المعارض وان كان
مساويا وجب التوقف والا وجب ترجيح ذلك الظاهر وذكرناه ماخوذ من طريقة الفقها

والاصوليين والاعتبار شاهد به والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله
على محمد واله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا قد تم المجلد الاول من جلدي
الذين هما الوسايل من مؤلفات العالم الفاضل المحقق الباذل الكامل المؤيد بتا
ئيدات الملك الصمد السيد الوحيد فريد عصره بعد ابيه مولانا ومقتدانا اقا
سيد محمد ادام الله بقاءه وتعالى ايام افادته ولا ينقص ظله من رؤس الانام به
بالنبي واله المعصومين من ذريته تمت بعون الله
الملك الصمد على يد كاتبه اقل السادات
مير محمد حسين ابن مير جمال الدين الحسيني
في عشر الثاني شهر رمضان المبارك
يكهزار ودويست چهل وهفت از
هجرت نبوی صلی الله علیه واله
سنه ١٢٤٧



